

في الفلسفة الإسلامية

منهج وتطبيقه

تأليف

الدكتور إبراهيم مدكور

١٣٦٧هـ - ١٩٤٧م

دار إحياء الكتب العربية
عيسى البابي الحلبي وشركاه

في الفلسفة الإسلامية

منهج وتطبيقه

تأليف

الدكتور إبراهيم مدكور

١٣٦٧هـ - ١٩٤٧م

دار إحياء التراث العربي
بيروت - لبنان

مقدمة

لا يخلو البحث التاريخي من فروض يقوم عليها وأهداف نظرية يصوب إليها، ولا يستغنى عن نموذج متخيل يجمع الوقائع على غرارهِ ويبني الماضي على أساسهِ. ولقد درج المؤرخون على أن يرسموا بحوثهم في ضوء معلوماتهم، ويحددوا معالمها بقدر ما يسمح لهم اطلاعهم. فيقفون بالعصور والمدارس عند خطوط تحديد وهمية، ويصلون ما انقطع أو يقطعون ما اتصل. ولا مناص لهم من أن يفعلوا ذلك، وقد لا يكون فيه عيب أو غضاظة.

ولكن العيب كل العيب أن يتحول التاريخ إلى مجموعة فروض ليس بينها وبين الواقع صلة، وأن تؤخذ على أنها قضايا مسلمة لا داعي لبحثها ولا محل لمناقشتها. أو أن تمنح قداسة لا مبرر لها، اللهم إلا أنه قد قال بها مؤلف سابق وذهب إليها مؤرخ قديم. وبذا تقف حجر عثرة في سبيل البحث والدراسة، وتجول دون تقدم العلم وارتقائه.

وقد بُلى تاريخ الحياة العقلية في الإسلام بطائفة من هذه الفروض. فقليل مثلاً إن الساميين فطروا على غريزة التوحيد والبساطة (instinct monothéiste) في كل شيء، في الدين والفن واللغة والحضارة؛ أو أن عقليتهم عقلية فصل ومباعدة لاجمع وتأليف، فلا قبل لهم إلا بإدراك الجزئيات والمفردات منفصلة، أو مجتمعة في غير ما تناسق ولا انسجام^(١). وظن أن العرب «لم يصنعوا شيئاً أكثر من أنهم تلقوا دائرة المعارف اليونانية في صورتها التي كان العالم كله مسلماً بها في القرنين السابع والثامن»؛ أو أنه لافلسفة لهم، وكل ما صنعوا أنهم حاكوا الأفلاطونية الحديثة ورددوها^(٢). ولم يقف الأمر عند ذلك، بل رتبت عليه نتائج شتى لا يزال يأخذ بها بعض الباحثين.

(١) ص ١٠ - ١١ .

(٢) ص ١٣ ، ١٩ .

ومنشأ هذه الفروض في الغالب أنها لم توضع بعد دراسة كاملة ، ولم تستمد من التفكير الإسلامى نفسه في أصوله ومصادره ، وإنما أملت لها صورة مشوهة لما كان متداولاً من المخطوطات اللاتينية . وذلك أن بعض مؤرخى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر عرضوا للحياة العقلية عند المسلمين ، دون أن يكون لهم إلمام بلغتهم ، أو دون أن تتوفر لديهم المصادر العربية الكافية . وانتهوا إلى أحكام لا يمكن إلا أن تكون سريعة وناقصة ، ومع هذا قدر لها أن تحيا زمناً . ولم يبق بد من تدارك هذا النقص . وأقوم طريق لذلك أن يعرض الفكر الإسلامى في ذاته ، فيدرس دراسة واقعية في ضوء ما وصل إلى المسلمين من أفكار أجنبية ، وعلى أساس ما ولدت له البيئة الإسلامية نفسها من بحوث ومناقشات . ويعرف مباشرة عن طريق واضعيه والقائلين به ، كي يمكن إدراكه على حقيقته وتفهمه على وجهه . ثم تتبع أدوار تكوينه : نشأة ، ونمو ، وكلاً ونضجاً ، ويبين مدى تأثيره في الخلف والمدارس اللاحقة .

ودراسة كهذه يجب أن تقوم على النصوص والوثائق التى هى مادة التاريخ الأولى ، ودعامة الحكم القوية ، وسبيل الاستنباط وكشف الحقيقة . ولا شك في أنها ، إن صح ثبوتها وفهمت على وجهها ولم تحمل فوق طاقتها ، كانت أوضح صورة تحكى الماضى وتعبّر عنه . وقد لا يكفي تلخيصها أحياناً ، بل ينبغى أن تقدّم كما هى كي تناقش وتحلل ، ويشترك القارىء في تقديرها والحكم عليها . ومما يزيد وضوحاً أن تقابل بأخرى ويقارن بعضها ببعض ، فيفهم مدلولها على شكل أتم وتستخلص منها نتائج أدق وأصدق .

فلا بد من التعويل إذن على المنهج التاريخى الذى يصعد بنا إلى الأصول الأولى ، وينمى معلوماتنا ، ويزيد ثروتنا العلمية . وبواسطته يمكن استعادة الماضى وتكوين أجزائه البالية ، وعرض صورة منه تطابق الواقع ما أمكن .

وليس ثمت شيء أعون على تفهم الأقدمين من أن نحاول ما استطعنا أن نحيا حياتهم .

ويجدر بنا أن نضم إلى هذا المنهج أيضا المنهج المقارن الذي يسمح بمقابلة الأشخاص والآراء وجهها لوجه ، ويعين على كشف ما بينها من شبه أو علاقة . والمقارنة والموازنة من العلوم الإنسانية بمثابة الملاحظة والتجربة من العلوم الطبيعية . وما أحوجنا إلى ذلك في دراسة تاريخ الفكر الإسلامى خاصة ، لأن كثيرين ممن عرضوا له حبسوا أنفسهم في نطاق ضيق ، وعالجوه من نواح محدودة . فأخذوا الأفكار منفصلا بعضها عن بعض وكأنما نبئت كل فكرة بمعزل عن الأخرى ، والفكرين منفردين وكأنما عاش كل واحد منهم في كهف أفلاطون الذى لاصلة بينه وبين العالم الخارجى .

فإذا ما عرضوا لفيلسوف مثلا اكتفوا بسرد آرائه وتلخيص بعض مؤلفاته ، دون أن يعنوا بوضعه وضعاً صحيحاً في بيئته ، أو أن يقرنوه بمن كانوا حوله ؛ ودون أن يهتموا ببيان كيفية نشأة فلسفته والعوامل التى أثرت فيها ومدى ارتباطها بالأفكار المعاصرة لها . وإن حاولوا مقارنة جاءت محدودة ناقصة فتقصر على بعض المسائل ، وتقف عند بعض الآفاق . فلا يوازن عادة إلا بين فيلسوف وفيلسوف ، أو بين متكلم ومتكلم ، أو بين متصوف ومتصوف ، مع أن هؤلاء جميعاً كثيراً ما تعاصروا وتعارضوا ، ودار بحثهم في الغالب حول نقط مشتركة . ومن الخطأ أن ينتزع الواحد منهم من بيئته وينسى من حوله ، أو أن تبحث آراؤه منفصلة عن نواحي الثقافة الإسلامية الأخرى المتصلة بها .

هذا هو المنهج ، ومجال تطبيقه فسيح ، وفي التطبيق تأكيده وتوضيحه . وقد سبق لنا أن طبقناه في بحث ظهر بالفرنسية منذ ثلاث عشرة سنة ، ودرسنا في ضوئه شخصية من كبار الشخصيات الفلسفية فى الإسلام ، ونعنى بها

الفارابي^(١) . فالزمنا أن نكشف أولاً عن نقطة البدء في فلسفته^(٢) ، ونشرح كيف ترتبت عليها آراؤه ونظرياته المختلفة ؛ وبذا استطعنا أن نحدد منزلته في المدرسة الفلسفية الإسلامية^(٣) .

ونريد اليوم تطبيقه على ثلاث نظريات فلسفية إسلامية : السعادة ، النبوة ، النفس وخلودها . وهي متصلة ومتجاورة ، تدور كلها حول النفس ، في حقيقتها ووجودها ، في أصلها ومعادها ، في بيان قواها وما يمكن أن توصل إليه من طهر وقداسة ، أو وحي وإلهام . درسناها نظرية نظرية ، وعقدنا لكل واحدة فصلاً مستقلاً . ولسنا في حاجة أن نشير إلى أن الفصل الأخير يشتمل على نظريات في نظرية ، ويجمع عدة مسائل تلتقي في باب واحد . أما الفصل الأول فهو الصق بالمقدمة ، وأقرب إلى توضيح مارسمنا من منهج وبيان الأسباب الداعية إليه . وقد بدأنا في كل ذلك بشرح النظرية وإعطاء فكرة كاملة عنها ، شرحناها بلغة أصحابها وواضعيها ، وصورناها بالصورة التي بدت عليها في العالم الإسلامي . وحاولنا بعد هذا تلمس أصولها والبحث عن مصادرها فيما نقل إلى العربية من أفكار أجنبية ، أو فيما جاء به الدين من تعاليم ونشأ بجانبه من فرق وطوائف وتكوّن حوله من مذاهب ومدارس . ولا يمكن أن تفهم النظريات الفلسفية الإسلامية فيها صحيحاً إن نسينا أو تناسينا أنها نبتت في جو فكري فسيح الأرجاء وحياة عقلية متعددة النواحي .

ثم تتبعنا تاريخ هذه النظريات ، ورغبنا في الكشف عن مدى تأثيرها . وكان طبعياً أن نبحت عن ذلك لدى المسلمين أنفسهم . فبينهم نشأت وعلى أيديهم ترعرعت وبلغتهم كتبت ، وفي حلقاتهم ومناقشاتهم تبودلت . ولئن كان

(١) I. Madkour, La place d'Al Fârâbî dans l'école

philosophique musulmane, Paris, 1934.

Ibid., p. 11-43, 44-57..

Ibid., p. 219-222.

(٢)

(٣)

قد عارضها فريق وحمل عليها آخر ، فإن هذا لم يحل دون تأثيرها . ذلك لأن الآراء والأفكار تفعل فعلها دائماً ، صديقة أو عدوة ، مؤيدة كانت أو معارضة ، وكثيراً ما نفذت إلى خصومها على غير قصد وعلى الرغم منهم . ولم نقف بالنظريات التي عرضنا لها عند القرن السادس الهجرى ، بل سايرنا تاريخها وحاولنا كشف آثارها في المدارس الإسلامية إلى اليوم .

ولم يصرفنا تاريخها عند المسلمين عن تتبع أثرها لدى اليهود والمسيحيين . وقد عاش اليهود مع المسلمين جنباً لجنب منذ فجر الدعوة ونالوا حظوة كبرى ، وما إن بدأت الحركة العلمية حتى ساهموا فيها وخلفوا آثاراً لا تقبل الشك . إلا أن المسلمين بدورهم لم يلبثوا أن أضحوا أساتذة وردّوا إليهم صنيعهم ، فتلمذ لهم اليهود هذه المرة وأخذوا عنهم علمهم وفلسفتهم . ومنذ القرن الخامس الهجرى ظهر تفكير فلسفى يهودى جديد يحمل طابعاً إسلامياً واضحاً ، ويكتب بالعربية أو يترجم إلى العبرية . وقد بلغ ذروته فى القرن السابع ، ومن أكبر ممثليه ابن جبرول وابن ميمون اللذان ورد ذكرهما كثيراً فى المؤلفات والمدارس اللاتينية . ولم يقنع اليهود باعتراف التفكير الإسلامى ، بل كانوا أداة صالحة لنشره ورسلاً أمناء بلغّوه إلى العالم الغربى . فهم الذين وجهوا نظر المسيحيين إليه ، ودفعوهم إلى البحث عنه وترجمته ، وكان لهم فى هذه الترجمة نصيب . ولقد أخذ المسيحيون منذ القرن الحادى عشر الميلادى فى ترجمة الكتب الإسلامية الهامة العلمية والفلسفية عن العبرية أو العربية إلى اللاتينية ، وكان لها أثر لا ينكر فى مدارسهم ومذاهبهم . وأضحى مقررأ أن الفكر الفلسفى الإسلامى تلاقى فى القرون الوسطى مع الفكر المسيحى ، وأثر فيه تأثيراً يبنأ . ومما يزيد الفكر الإسلامى وضوحاً يسمح بالحكم على أهميته فى دقة أن نتبع آثاره المختلفة ، إن لدى اليهود أو المسيحيين .

على أنا لم نقف عند القرون الوسطى ، بل ذهبنا إلى ما هو أبعد منها وأشارنا

إلى ما يلحظ من شبه بين فلاسفة الإسلام والفلاسفة المحدثين ، الأمر الذى لم يعره الباحثون من قبل عناية تذكر . ولم يبق اليوم شك فى أن الفلسفة الحديثة مدينة فى كثير من مبادئها لفلسفة القرون الوسطى ، ولو لم تتوسط هذه بينها وبين الفلسفة اليونانية ما بدت على وضعها الحال . ويكفى أن نشير إلى أن فكرة الألوهية تعتبر دعامة الفلسفة الديكارتية ، وبها يفسر الوجود والمعرفة فضلاً عن الخير والجمال . وإله ديكارت كائن لانهائى ، كامل كل الكمال ، عالم تمام العلم ؛ وهو لا يختلف كثيراً عن الإله الذى قال به فلاسفة الإسلام . وسيكشف بحثنا هذا عن نقط شبه بل واتصال بين هؤلاء الفلاسفة وكبار الديكارتيين .

وليست النظريات التى عرضنا لها هنا إلا نموذجاً لدراسة ينبغى محاكاتها ، وجزءاً من سلسلة يجب استكمال حلقاتها . فهناك نظرية واجب الوجود ، والعلم الإلهى ، والخلق والإبداع ، والسببية والغائية ، والعناية ومذهب التفاؤل ؛ إلى غيرها من نظريات أخرى ، بين ميتافيزيقية وطبيعية ، وسيكولوجية وأخلاقية . وإذا لم يتسع المقام لدرسها هنا ، فإننا نرجو أن نوفق لذلك فى فرصة أخرى . على أنا نأمل بوجه خاص أن يعنى بها الشباب الجامعى ، ويتخذ منها موضوعات لبحوثه الخاصة فى رسائل الماجستير والدكتوراه .

وفى هذه الدراسة ما يكشف عن دقائق التفكير الإسلامى ، ويقفنا على خصائصه ومميزاته . ذلك لأن البحوث العامة تنصب عادة على بعض المسائل البارزة ، وتعنى بالنظرة الإجمالية التى لا تسمح بتكوين فكرة كاملة ، وقد لا تعطى صورة صادقة . فإذا كنا نقول بفلسفة إسلامية فلنعرّف الناس بها ، وإذا كنا نذهب إلى أن لها وجوداً وشخصية مستقلة فلا سبيل لإثبات ذلك إلا بأن ندرسها فى عمق وسعة .

الفصل الأول

الفلسفة الإسلامية ودراساتها

لقد وُضعت الفلسفة الإسلامية موضع الشك زمناً ، فأنكرها قوم وسلم بها آخرون . وكانت موجة الشك فيها طاغية طوال القرن التاسع عشر ، فظن - في تحامل ظاهر - أن تعاليم الإسلام تتنافى مع البحث الحر والنظر الطليق ، وأنها تبعاً لهذا لم تأخذ بيد العلم ولم تنهض بالفلسفة ، ولم تنتج إلا انحلالاً موهلاً واستبداداً ليس له مدى ؛ في حين أن المسيحية كانت مهد الحرية ومنبت النظم النيابية ، وقد صارت ذخائر الفنون والآداب وبعثت العلوم بعثاً قوياً ، ومهدت للفلسفة الحديثة وغذتها^(١) .

١ - التعصب الجنسي

ولم يقف الأمر عند هذا ، بل جاوزه إلى اعتبارات عنصرية قُدر لها أن تجد سبيلها إلى ميدان العلم كما وجدته إلى ميدان السياسة . وأخذت المفاضلة بين الأجناس تضيق على العرب أوصافاً لم يقيم عليها دليل من بحث أو دراسة ، وأبعد تلك الأوصاف عن المنحى العلمى ما اتصل بمخصائص الشعوب وما آذن بالانتهاء

(١) انظر على سبيل المثال :

V. Cousin, Cours de l'histoire de la philosophie, Paris, 1841, T. I, p. 48-49.

إلى نتائج قاطعة في « علم نفس الأجناس » ، مع أننا لم نصل بعد - وفي القرن العشرين - إلا لمجرد فروض واحتمالات في هذه الناحية . فقليل مثلاً إن هناك نفساً سامية فطرت تديناً على التوحيد ، وفناً ولغة ومدنية على البساطة ؛ بينما أن النفس الآرية مقطورة في عقيدتها على التعدد ، وفي علمها وفنها على انسجام التأليف^(١) .

١ - رينان والجنس السامي :

ومن الغريب أن الفرنسيين - خصوم العنصرية السياسية - هم الذين أثاروها شعواء في القرن الماضي ، وبذروا بذور عنصرية علمية وفلسفية امتدت بعض آثارها إلى القرن الحاضر . فقد صرح رينان أنه أول من قرر أن الجنس السامي دون الجنس الآري^(٢) . وكان لرأيه وزنه في فريق من معاصريه ، وصداه لدى بعض أتباعه وتلاميذه ؛ ذلك لأنه كان أستاذ اللغات السامية غير منازع وأعرف الناس بالساميين في عصره . وما العقل السامي والعقل الآري اللذان قال بهما ليون جوتييه في أوائل هذا القرن إلا امتداد لهذه الدعوى ، وعنده أن العقل السامي لا طاقة له إلا على إدراك الجزئيات والفردات منفصلاً بعضها عن بعض ، أو مجتمعة في غير ما تناسب ولا انسجام ولا تناسق ولا ارتباط ، فهو عقل مباعدة وتفريق (esprit séparatiste) لا جمع وتأليف . أما العقل الآري

(١) E. Renan, Histoire générale et système comaré des langues sémitiques, Paris, VI ed., T.I, p. 5-16.

Ibid., T. 1, p. 4-5.

(٢)

فعلى عكس ذلك يؤلف بين الأشياء بوسائط تدريجية ، لا يتخطى واحداً منها إلى غيره إلا على سلم متداني الدرج لا يكاد يحس التنقل فيه ، فهو عقل جمع ومزج (esprit fusionniste)^(١) .

وإذا كان العرب قد فطروا على إدراك المفردات وحدها ، فلا قبل لهم باستخلاص قضايا وقوانين ، ولا بالوصول إلى فروض ونظريات . ومن العبث أن نتلمس لديهم آراء علمية أو دروساً فلسفية ، خصوصاً وقد ضيق الإسلام آفاقهم وانتزع من بينهم كل بحث نظري ، وأضحى الطفل للمسلم يحتقر العلم والفلسفة^(٢) . أما ما يسمونه فلسفة عربية ، فليس إلا مجرد محاكاة وتقليد لأرسطو ، وضرب من التكرار لآراء وأفكار يونانية كتبت باللغة العربية^(٣) . تلك كانت دعوى القرن التاسع عشر الشائعة ، وكان طبعياً أن يحمل رينان — زعيمُ دعوى العنصرية — رأيتها ويتمصب لها .

ب — بطاير دعوى العنصرية :

غير أنه لحسن الحظ قد انقضى الزمن الذي كان يُتباهى فيه بأن في الإمكان أن تستخلص صفات أى شعب العقلية ومميزاته الفكرية من بيئته الجغرافية ،

(١) L. Gauthier, *L'esprit sémitique et l'esprit aryen*, Paris, 1923, p. 66-67; voir aussi I. Madkour, *La Place d'Alfârâbî*, Paris, 1934, p. 14.

(٢) Renan, *L'islamisme et la science*, dans *Discours et Conférences*, Paris, 1887, p. 377; Madkour, *La place*, p. 54.

(٣) Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, Paris, VIII éd., (٣) p. 7-8, 11.

أو من الجنس الذي ينتمى إليه ؛ وبدا « علم النفس الجمعي » أدق وأعقد مما يظن . وما كان أيسر أن ترسل دعاوى عامة كالتي قدمناها على علائها ، وأن تطلق إطلاقاً دون سند واضح ولا دعامة قوية ؛ ولكن المنهج العلمي الصحيح أضحى يمتك أمثال هذه الدعاوى وينكرها . ومن ذا الذي قال إن الفلسفة الإسلامية وليدة الفكر العربي وحده ؟ فقد ساهم في تكوينها شعوب أخرى مختلفة : من فرس ، وهنود ، وآراك ، وسوريين ، ومصريين ، وبربر ، وأندلسيين .

هذا إلى أن الحضارة الإسلامية إبان مجدها وعظمتها لم تعترض سبيل العلم بل أيدته وشجعت عليه ، ولم تحارب الفلسفة بل جدت في طلبها واتسع صدرها لشتى الآراء ومتباين المذاهب . وما كان الإسلام ، وهو الذي يدعو إلى التأمل والتدبر ويوجه النظر إلى ما في السموات والأرض من آيات وعبر ، ليحرم البحث أو يضيق على الحرية الفكرية . وريثان الذي أخذ عليه خطأ أنه حارب العلم والفلسفة ، هو نفسه الذي قرر في مقام آخر أن تسامح المسلمين لا نظير له ، وأن معاملة العرب الفاتحين للبلاد التي فتحوها لا مثيل لها في التاريخ . فهناك يهود ونصارى اعتنقوا الإسلام ، وآخرون احتفظوا بأديانهم وعقائدهم ، ومع ذلك كانوا ذوى حظوة ومنزلة ممتازة لدى الخلفاء والأمراء . والزواج المختلط كثير الوقوع ، بين مسلمين ويهوديات أو بين مسلمين ونصرانيات ، على الرغم من اختلاف الدين^(١) .

وليس هذا أول تناقض وقع فيه هذا المؤرخ واللغوي الفرنسي ، فقد

(١) Ibid., p. 171; I. Goldziher, Le dogme et la loi de l'Islam., p. 29-34.

أنكر وجود فلسفة عربية ، معلناً أن « العرب لم يصنعوا شيئاً أكثر من أنهم ناقوا دائرة المعارف اليونانية في صورتها التي كان العالم كله مسلماً بها في القرنين السابع والثامن »^(١) . ثم عاد فنقض ماقرره ، مؤكداً أن هناك فلسفة إسلامية مستقلة يجب تلخيصها في مظاهرها الخاصة بها ، « وأن العرب — مثل اللاتينيين — مع تظاهرهم بشرح أرسطو عرفوا كيف يخاقون لأنفسهم فلسفة ملأى بالعناصر الخاصة ، ومخالفة جد المخالفة لما كان يدرس في اللوقيوم »^(٢) . ويضيف إلى هذا « أن الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام ينبغي أن تلتبس في مذاهب التكاملين »^(٣) . ولم يخف على دوجا ، أحد معاصري ، رينان هذا التناقض الواضح ولا ذاك التحامل البالغ ، وذهب إلى أنه لا يمكن لعقلية كعقلية ابن سينا إلا أن تنتج جديداً وطريقاً ، ولا لمذاهب كمذاهب المعتزلة والأشاعرة إلا أن تكون ثماراً بديعة من ثمار العقل العربي^(٤) .

على أن الأمر في القرن العشرين قد جاوز الفرض والاحتمال إلى اليقين والواقع ، فقد أخذ الباحثون يتعرفون الدراسات الإسلامية أكثر من ذي قبل ، ويدركون مالها من طابع شخصي ومميزات . وكلما ازداد نعرفهم لها وقربهم منها ، استطاعوا الحكم عليها في وضوح

Renan, Averroès, Avertissement, p. 11. (١)

Ibid., p. 89. (٢)

Ibid. (٣)

G. Dugat, Histoire des philosophes et des theologiens (٤)
musulmans, Paris, 1878, p. XV.

وإنصاف . وفي الحق أن موقف رجال القرن التاسع عشر كان ظاهر التجنى ، فإنهم في الوقت الذي يعلنون فيه « أن الآثار الفلسفية العربية لم تدرس إلا دراسة ضئيلة لا تمكن من معرفتها معرفة تامة »^(١) ، يسارعون إلى الحكم على تفاصيلها وجزئياتها ، ويزعمون أنها مجرد محاكاة لأرسطو . ولم يكن في مقدورهم أن يعرفوها على وجهها ، لأن مصادرها العربية المبعثرة لم تكن في متناولهم ، وما نقل منها إلى اللاتينية لم يعرض أمامهم العرض الكافي .

أما اليوم فني وسعنا أن نثبت - عن يقين - وجود دراسات فلسفية ذات شأن في العالم الإسلامي ، وأن نبين أنها لم تنل بعد حظها من الدراسة . أما أن نسميها « فلسفة عربية » أو « فلسفة إسلامية » فهذا خلاف أشبه ما يكون باللفظي ولا طائل تحته ، ذلك لأنها نبشت كلها في جو الإسلام وتحت كنفه ، وكتب جلها باللغة العربية .

وأما أن يراد بعرييتها أنها مدينة للجنس العربي وحده ، فهذا مالا نقبله بحال ، وقد رفضنا من قبل دعاوى التعصب الجنسي كيفما كان مصدرها وغايتها . والواقع نفسه ناطق بأن الإسلام ضم تحت رايته شعوباً شتى وأجناساً متعددة ، وقد ساهمت جميعها في حركته الفكرية .

وأما أن يراد بإسلاميتها أنها ثمرة أفكار المسلمين وحدهم ، فهذا ما يناقض التاريخ أيضاً ، لأن المسلمين تتلمذوا - أول ما تتلمذوا - لنساطرة وبعاقبة ويهود وصابئة ، واستمروا في نشاطهم العلمي والفلسفي متأخين ومتعاونين مع أصدقائهم

G. Tennemann, Manuel de l'histoire de la philosophie (١)
(tr. franc., par V. Cousin), paris, 1839, T. I, p. 358-359.

ومعاصريهم من اليهود والمسيحيين .

وإذا انتفى كل ذلك فانا أميل لتسمية هذه الدراسات « فلسفة إسلامية » ،
لاعتبار واحد هو أن الإسلام ليس ديناً فقط ، بل هو دين وحضارة . وهذه
الدراسات على تعدد مصادرها وتباين المشتغلين بها قد تأثرت ولا شك بالحضارة
الإسلامية ، فهي إسلامية في مشاكلها والظروف التي مهدت لها ، وإسلامية
أيضاً في غاياتها وأهدافها ، وإسلامية أخيراً بما جمعه الإسلام في باقتها من شتى
الحضارات ومختلف التعاليم .

٢ — هناك فلسفة إسلامية

نعم هناك فلسفة إسلامية امتازت بموضوعاتها وبحوثها، بمسائلها ومعضلاتها،
وبما قدمت لهذه وتلك من جلول . فهي تعنى بمشكلة الواحد والتعدد
(Le problème de l'un et du multiple) ، وتعالج الصلة بين الله ومخلوقاته
(Le rapport entre Dieu et le monde) ، التي كانت مثار جدل طويل بين
المتكلمين^(١) . وتحاول أن توفق بين الوحي والعقل ، بين العقيدة والحكمة ،
بين الدين والفلسفة ، وأن تبين للناس أن الوحي لا يناقض العقل ، وأن العقيدة
إذا استنارت بضوء الحكمة تمكنت من النفس وثبتت أمام الخصوم ، وأن الدين
إذا تأخى مع الفلسفة أصبح فلسفياً كما تصبح الفلسفة دينية . فالفلسفة الإسلامية
وليدة البيئة التي نشأت فيها والظروف التي أحاطت بها ، وهي كما يبدو فلسفة
دينية روحية .

١ - موضوعاتها :

على أنها مع هذا الطابع الديني لم تهمل المشكلات الفلسفية الكبرى ،
فعرضت لنظرية الوجود عرضاً موسعاً ، وأدلت برأيها في الزمان والمكان والمادة
والحياة . وبحثت نظرية المعرفة بحثاً مستفيضاً ، ففرقت بين النفس والعقل ،
والفطري والكتسب ، والصواب والخطأ ، والظن واليقين . وفصلت القول في
نظرية الفضيلة والسعادة ، فقسمت الفضائل ونوعتها ، وانتهت إلى فضيلة الفضائل
التي هي تأمل دائم ونظر مستمر .

واستوعبت أيضاً أقسام الفلسفة المألوفة من حكمة نظرية وعملية ، أو إن
شئت بعبارة أخرى من طبيعة ورياضة وميتافيزيقي ، وأخلاق وتدير منزل
وسياسة^(١) . فنظرتها إلى الفلسفة أعم وأشمل من نظرتنا إليها اليوم ، وهي شبيهة
كل الشبه بنظرة اليونان ، وخاصة أرسطو في تقسيمه المعروف للعلوم الفلسفية
الذي حاكاه فلاسفة الإسلام وساروا عليه . وكثيراً ما اختلطت الفلسفة لديهم
بالطب وعلوم الحياة ، والكيمياء والنبات ، والفلك والموسيقى ؛ وما كانت
البحوث العلمية المتنوعة إلا شعباً وتفرعات لأقسام الفلسفة الرئيسية .
لهذا لم يكن غريباً أن تمتد هذه الفلسفة إلى أبواب الثقافة الإسلامية المختلفة ،

(١) لسنا في حاجة أن نشير إلى أن المطلق يعد - في الرأي الراجح لدى فلاسفة
الإسلام - آلة ومنهجاً عاماً للبحث ومقدمة للعلوم الفلسفية ، ولن ينتقص هذا من شأنه في
شيء ، لأنه آلة لازمة ومقدمة هامة ، انظر :

Madkour, L. Organon d'Aristote, Paris, 1934, p. 49
et suiv.

وتؤثر في نواحيها المتعددة ؛ خصوصاً وقد امتاز البحث في تلك العهود بذلك الطابع « الانسكلوبيدى » ، طابع الشمول والإحاطة . ولا يمكن أن نأخذ فكرة كاملة عن التفكير الفلسفى فى الإسلام ، إن قصرنا بحثنا على ما كتبه الفلاسفة وحدهم ، بل لابد أن نمده إلى بعض الدراسات العلمية ، والبحوث الكلامية والصوفية ، ونربطه بشىء من تاريخ التشريع وأصول الفقه . وفى الدراسات العلمية الإسلامية ، من طب وكيمياء وفلك وهندسة ، آراء فلسفية يجب الوقوف عليها وتفهمها ؛ وربما كان بين علماء الإسلام من هو فى تفكيره الفلسفى أعظم جرأة وأكثر تحرراً من الفلاسفة المختصين . وفى البحوث الكلامية والصوفية مذاهب ونظريات لا تقل دقة وعمقاً عن مذاهب المشائين ونظرياتهم ، وقد التقت وجهاً لوجه مع فلسفة أرسطو وكان بينهما صراع ونضال ؛ ومن هذا الصراع نشأت مميزات التفكير الإسلامى الخاصة . وأخيراً فى مبادئ التشريع وأصول الفقه تحاليل منطقية وقواعد منهجية تحمل شارة فلسفية واضحة ، بل ربما وجدنا فى ثناياها ما يقرب كل القرب من قواعد مناهج البحث الحديثة .

ب - منزلتها من الفلسفة المسيحية :

وفى كل هذا ما يبين مدى اتساع آفاق التفكير الفلسفى فى الإسلام ، ومن الخطأ أن يقصر - كما صنع رجال القرن التاسع عشر - على شذرات مما ورد فى مؤلفات القرون الوسطى اللاتينية أو العبرية . وبالعكس كما ضمت أطرافه بعضها إلى بعض ، ازداد وضوحاً وظهر فى ثوبه الحقيقى ؛ ومن اللازم

أن يدرس أولاً في مصادره العريضة . وعلى الرغم من أن دراسته لم تكتمل وأصوله لم تنشر كلها ، فإننا نستطيع أن نقرر أنه - مقروناً إلى التفكير المسيحي في القرون الوسطى - أغزر مادة ، وأوسع أفقاً ، وأعظم تحرراً ، وأقدر على التجديد والابتكار . وإذا ساغ لنا أن نتحدث عن فلسفة مسيحية أو « اسكولاستية » مسيحية كما يقال ^(١) ، فبالأولى ينبغي أن نسلّم بوجود فلسفة إسلامية أو « اسكولاستية » إسلامية؛ خصوصاً وتلك مدينة لهذه في بعثها وتوجيهها وفي كثير من مسائلها وموضوعاتها . وفي الواقع أن الفلسفة العربية في الشرق تقابل الفلسفة اللاتينية في الغرب ، ومن هاتين الفلسفتين - مضافاً إليهما الدراسات اليهودية - يتكوّن تاريخ البحث النظري في القرون الوسطى . ولا بد أن تربط الفلسفة الإسلامية بالفلسفات القديمة والمتوسطة والحديثة ، كي تبرز في مكانها اللائق وتكتمل مراحل تاريخ الفكر الإنساني .

• — صلّتها بالفلسفة اليونانية :

ونحن لا ننكر أن التفكير الفلسفي في الإسلام قد تأثر بالفلسفة اليونانية ، وأن الفلاسفة المسلمين أخذوا عن أرسطو معظم آرائه ، وأنهم أعجبوا بأفلوطين كثيراً وتابعوه في نواح عدة . ولو لم يكرر الكلام لنقد، ومن ذا الذي لم يتلمذ على من سبقه ويقتف أثر من تقدموه ؟ وما نحن أولاء أبناء القرن العشرين لا نزال عالة في كثير من المسائل على أبحاث الإغريق والرومان . غير أننا نخطئ

(١) L. Gauthier, "Scolastique musulmane et scolastique chrétienne" dans *Revue d'Histoire de la philosophie*, Paris, 1928.

كل الخطأ إن ذهبنا إلى أن هذه التلمذة كانت مجرد تقليد ومحاكاة ، وأن الفلسفة الإسلامية ليست إلا نسخة منقولة عن أرسطو كما زعم رينان ، أو عن الأفلاطونية الحديثة كما ادعى دوهيم^(١) . ذلك لأن الثقافة الإسلامية نفذت إليها تيارات متعددة اجتمعت فيها وتفاعلت ، وفي هذا الاجتماع والتفاعل ما يولد أفكاراً جديدة ، وإذا كانت قد تأثرت بالثقافة اليونانية فلم تتأثر بالثقافة الهندية الفارسية مثلاً ؟

هذا إلى أن تبادل الأفكار واستعارتها لا يستلزم دائماً استرقاقاً وعبودية ، فالفكرة الواحدة يتناولها بالبحث أشخاص متعددون ، ولا تلبث أن تظهر على أيديهم في مظاهر مختلفة . وافياسوف أن يأخذ عن آخر بعض آرائه ، ولن يمنعه ذلك من أن يأتي بنظريات خاصة وفلسفة مستقلة ؛ فاسبينوزا مثلاً على رغم متابعته الواضحة لديكارت يعد بحق صاحب مذهب فلسفي قائم بذاته ، وابن سينا وإن كان تلميذاً مخلصاً لأرسطو قد قال بآراء لم يقل بها أستاذه . وفلاسفة الإسلام عامة عاشوا في بيئة وظروف تختلف عن الفلاسفة الآخرين ، ومن الخطأ أن نهمل أثر هذه الظروف في أفكارهم ونظرياتهم . وإذن استطاع العالم الإسلامي أن يكون لنفسه فلسفة تتمشى مع أصوله الدينية وأحواله الاجتماعية ، وليس شيء أعون على تعرف هذه الفلسفة ، والوقوف على حقيقتها من دراستها وتوضيحها .

(١) Renan, Averroès, p. 88; Duhem, Le système du monde, Paris, 1917, T. IV, p. 321 et suiv.

١ - ربطها بالفلسفة الحديثة :

وفي هذه الدراسة ما يسمح لنا بالحكم على مدى علاقتها بالتفكير الفلسفي الحديث وربط حلقات التاريخ بعضها ببعض، خصوصاً وقد تعددت في نصف القرن الأخير المحاولات التي ترمي إلى كشف أصول الفلسفة الحديثة ومقدماتها في الفلسفة المدرسية المسيحية . وإذا كنا نقول اليوم عن بينة بوجود صلة بين الفلسفتين الغربيتين الحديثة والتوسطة ، ونعلم من ناحية أخرى مقدار تأثير الأخيرة بالفلسفة الشرقية الإسلامية ، أفلا يجدر بنا أن نبحث عما يمكن أن يوجد من علاقات بين هذه والفلسفة الحديثة ؟ وسنعرض في بحثنا هذا للنماذج من مواطن شبه والتقاء بين التفكير الفلسفي في الإسلام وفلسفة العصر الحديث، وفي تشابه الأفكار والآراء . ما يحمل على الظن بأن بينها ضرباً من النسب والقراءة^(١) . وإذا كانت هذه القراءة غير ظاهرة الروابط اليوم ، ففي طول البحث ما يكشفها ويؤكددها .

ودون أن ندخل في تفاصيل ذلك الآن ، نكتفي بأن نشير إلى أن نقطة البدء في تاريخ التفكير الحديث تكاد تتلخص في اتجاهين رئيسين : أحدهما تجريبي هو الذي نهض بالدراسات الواقعية ، والآخر نظري هو الذي ساعد على تمحيص العلوم العقلية ؛ فعلى تجربة يكون من جانب وشاك ديكارت من جانب آخر قام البحث في العصور الحديثة . وقد لوحظ من قبل أن يكون هذا سبقه آخرون من رجال الفلسفة المدرسية المسيحية وعصر النهضة إلى مناصرة التجربة

(١) انظر الفصلين الثاني والثالث .

وتوجيه النظر إلى الطبيعة ، وأخصهم روجر بيكون ، « الأمير الحقيقي للتفكير في القرون الوسطى » كما سماه رينان ، والذي لم يقنع بمزاولة التجربة شخصياً في بحوثه الكيميائية ، وإنما ذهب إلى تطبيق الرياضة على الطبيعة كي يصل إلى تجارب دقيقة يعتد بها . وإذا عرف أن روجر بيكون كان وثيق الصلة بالتفكير الإسلامى ، ساغ لنا أن نربط تجربته بل وتجربة عصر النهضة بما كان لدى المسلمين من مراصد ومعامل للكشف والبحث^(١) .

وأما شك ديكارت فقد قامت الأدلة على وجود سوابق له في القرون الوسطى المسيحية ، ونعتقد أن دراساتها تبقى ناقصة إن لم تتلمس هذه السوابق أيضاً في القرون الوسطى الإسلامية . ومن يدرينا أن هذا الشك لم يتأثر في قليل أو كثير بشك الغزالي ؟ وإن لم يكن تمت تأثير أو تأثر فلا أقل من أن نحاول شيئاً من المقارنة والموازنة . وسنرى في بحثنا هذا أن « الكوجيتو » الديكارتي لا يمت بصلة فقط إلى القديس أغسطين ، بل هناك شبه كبير بينه وبين الرجل « المعلق في الفضاء » الذى قال به ابن سينا^(٢) .

وفى اختصار مادامت الفلسفة المدرسية المسيحية واليهودية - وهى وثيقة الصلة بالعالم الإسلامى - متوسطة بين الفلسفة الإسلامية والتفكير الفلسفى الحديث ، فهناك احتمال لانتقال الأفكار وتبادلها ، ومن التعجل أن نقطع بآدى ذى بدء بانعدام الصلة بين الشرق والغرب فى عالم البحث والتفكير ، فقد

(١) عرضنا لهذا الموضوع بتفصيل فى محاضرة لم تنشر ، وقد ألفت بمعهد التربية

للمعلمين بالقاهرة عام ١٩٤٤ .

(٢) انظر الفصل الرابع

وضح اليوم أن هذه الصلة تصعد إلى العصور الموعلة في القدم ، وقد تجددت في القرون الوسطى ، فإذا يمنع أن تمتد إلى التاريخ الحديث ؟ والأفكار والآراء ليست مما يقصر تداوله في يسر ولا مما يحبس على بيئة بعينها ، ومهما قيل باسم السياسة عن سر القنبلة الذرية ، فإنه سيداع باسم العلم يوماً ما .

٣ — حظها من الدراسة

لا نستطيع أن نتحدث عن دراسات إسلامية بالمعنى الكامل سابقة على النصف الأخير من القرن الماضي ، إن في الغرب أو في الشرق . ذلك لأن الغربيين في اتصالهم بالشرق شغلوا أولاً بنواحيه السياسية والاقتصادية ، ولم يتجهوا إلا أخيراً إلى نواحيه الثقافية . وما تراه لدى بعض مؤرخيهم في القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر من تعليق على العرب والثقافة العربية إنما هو مستمد في الغالب من المصادر اللاتينية . وأما الشرقيون أنفسهم فلم يكن في وسعهم ، وقد كانوا مغلوبين على أمرهم ، أن يحيو معالمهم ولا أن ينهضوا بترائهم .

١ — حركة الاستشراق :

ولم يتجه المستشرقون في عناية نحو الدراسات الإسلامية إلا في النصف الأخير من القرن الماضي ، فإلهم يرجع الفضل في اختراق هذا الطريق وتوجيه النظر إلى هذه الناية . وقد نشطت حركة الاستشراق في الربع الأول من هذا القرن نشاطاً عظيماً ، فرحل بعض العلماء الغربيين إلى الشرق ، وتعلموا

في معاهده، واتصلوا عن قرب بحياته الفكرية والروحية . وتنافست عواصم أوروبا وأمريكا في نشر الثقافة العربية ، فأنشئت مدارس للغات الشرقية ومعاهد للدراسات الإسلامية في برلين ولندن وباريس وروما ، وألفت جمعيات علمية وتاريخية لمعالجة مشكلات الحضارة العربية . وعقدت مؤتمرات المستشرقين من حين لآخر ، فكانت حافزاً على الدراسة وهادياً إلى البحث . ووقفت جرائد ومجلات علمية على الشرق والشرقيين ، تبولت فيها الآراء ونوقشت المسائل ، فكانت مشار جدل وتحقيق وتمحيص .

وكان لهذه الحركة ثمارها الطيبة ، فكشفت عن مخلفات لم تكن معروفة، وساعدت على نشر مخطوطات قيمة ، ومكنت من طبع كتب نفيسة بعد تنقيحها وتحقيق نصوصها والتعليق عليها وشرحها . وترجمت طائفة من نفائس المكتبة العربية وذاخرها إلى اللغات الأوربية الحية ، من الإنجليزية وفرنسية ، وألمانية وإيطالية . ونشأ عن هذا جو من البحث والدراسة استوعب أبواب الثقافة الإسلامية ، بين لغة وأدب ، وتاريخ وسياسة ، وتفسير وتشريع ، وعلوم وفلسفة . وقد وضع في كل ذلك بحوث عدة ودراسات متنوعة ، من مقالات مختصرة في الجرائد والمجلات العلمية ، وكتب ومؤلفات موسعة ومستقلة .

ورسم النهج في اختصار وحددت الطريقة ، ودعّمتها ما أمكن اطلاع واسع ، واستيعاب شامل ، وصبر وجلد وصل ببعض الباحثين أن وقفوا على دراسة موضوع معين سنوات متعاقبة . وقد بلغ التخصص درجة ملحوظة ، فانقسم المستشرقون إلى مدارس وجاعات ، فمنهم المختص في الأدب واللغة ،

والمعروف ببحوته الفقهية والتشريعية ، أو الصوفية والكلامية ، أو العلمية والفلسفية . وكان من نتائج هذا التخصص والتفرغ «دائرة المعارف الإسلامية» التي ظهرت بالألمانية والإنجليزية والفرنسية ، وجاءت الغاية القصوى لتلك الجهود الصادقة والمتلاحقة . وفيها أوضح دليل على سعة اطلاع المستشرقين وعظيم إلمامهم بنواحي الثقافة العربية ، وتعد بحق المرجع الأول الذي لا يستغنى عنه اليوم باحث في الدراسات الإسلامية .

ولم يقف أثر المستشرقين عند الغرب وحده ، بل امتد إلى الشرق ، فأخذ عنهم الشرقيون الكثير من آرائهم ، وترجموا بعض كتبهم ، وبدءوا يتأثرون خطاهم ويساهمون بدورهم في إحياء مجدهم . وقد ظهر لهم في ربيع القرن الأخير، إن في مصر أو في عواصم الشرق الأخرى ، دراسات حاكمت ما صنع المستشرقون ، أو أتمت ما بدءوا ، أو تداركت بعض ما فاتهم ؛ وهي على قلتها متنوعة بحيث لا تكاد تهمل باباً من أبواب الثقافة الإسلامية . على أنها على كل حال ليست إلا فاتحة لجهود ينبغي أن ينمو وبطرد ، ويبدو على جامعات الشرق الناشئة أنها جادة في أداء هذه الرسالة ، وها هي ذي الجامعة العربية تحاول أخيراً أن تساهم فيها بنصيب . وفي تبادل الدراسات بين الشرق والغرب وتضافر الجهود على هذا النحو ، ما يكشف عن تراث الإسلام جميعه ، ويظهره على حقيقته .

ب — المستشرقون والدراسات الفلسفية :

لقد كان للدراسات الفلسفية من هذه الجهود نصيب ، قشرت مؤلفات

لفلاسفة الإسلام بقيت مخطوطة زمنًا طويلاً ، وقوبلت أصولها العربية بما عرف لها من ترجمات لاتينية وعبرية ، وعلق عليها بما يشرح غامضها ويعين على فهمها . ولولا المستشرقون لبقيت مهمة في خزائن المكتبات العامة ، ولولا تمكنهم من لغات عدة قديمة وحديثة واعتمادهم على منهج صحيح ، ما ظهرت هذه المؤلفات على ما ظهرت به من ضبط ودقة .

ولم يقف المستشرقون عند الطبع والنشر ، بل حاولوا أن يكشفوا معالم الحياة العقلية في الإسلام ، وأرخوا لها جملة وتفصيلاً . فكتبوا عن الفلسفة والفلاسفة ، والكلام والتكلمين ، والتصوف والمتصوفين ، يشرحون الآراء والمذاهب أو يترجمون للأشخاص والمدارس ؛ وقد يقصرون بحسبهم على بعض الأشخاص والنظريات ، أو الألفاظ والمصطلحات .

واقعد وصل بهم التخصص درجة أنحى معها كل باحث معروفاً بالناحية التي تفرغ لها ، ومن ذا الذي يذكر مثلاً شتاينشيدر ولا يذكر معه الفارابي؟ أو جولدزيهر ولا يذكر معه تاريخ التشريع؟ أو نيكاسون ولا يذكر معه التصوف؟ أو روسكا ولا يذكر معه الكيمياء العربية؟ أو نلليو ولا يذكر معه الفلك؟ أو ميرهوف ولا يذكر معه الطب وتاريخ الترجمة؟ ويطول بنا السرد لو تتبعنا هؤلاء الباحثين على اختلاف اختصاصهم وتعدد جنسياتهم، ونكتفي بأن نقرر أن الربع الأول من هذا القرن شهد حركة استشراف نشيطة كل النشاط ، وكان للدراسات العقلية فيها نصيب ملحوظ .

بيد أن الفلاسفة الإسلامية ، على الرغم من كل هذا ، لم تدرس بعد الدرس

اللائق بها ، لا من ناحية تاريخها ، ولا نظرياتها ، ولا رجالها ؛ ولا تزال الحلقة المفقودة في تاريخ الفكر الإنساني . فحتى اليوم لم تعرف نشأتها بدقة ، ولم يبين في وضوح كيفية تكوينها ، ولا العوامل التي ساعدت على نهوضها ، ولا الأسباب التي أدت إلى انحطاطها والقضاء عليها . ولم تناقش نظرياتها نظرية نظرية ، ليوضح ما اشتملت عليه من أفكار الأقدمين ، وما جاءت به من ثروة جديدة . وأما رجالها فقرباء في أوطانهم ، مجهولون لدى أقرب الناس إليهم ؛ ولا أدل على هذا من أن كثيرين منا يعرفون عن روسو وبنسر مثلاً ما لا يعرفون عن الكندي والفارابي . ولو لم يقيض الله لفلسفة الإسلام جماعة من المستشرقين وقفوا عليهم بعض بحوثهم ودراساتهم ، لأصبحنا اليوم ونحن لا نعلم من أمرهم شيئاً يذكر .

إلا أن هذه البحوث لا تزال حتى اليوم قليلة وغير وافية ، وهي في جزء منها معيبة وناقصة ، لا تخلو من أخطاء لغوية وفنية ، أو مختصرة اختصاراً يكاد يخل بالعرض المقصود . ولعل ذلك راجع إلى أن بعض من كتبوا في تاريخ الفلسفة الإسلامية لا يجيدون العربية ، ولا يحيطون بوجه خاص تمام الإحاطة بتاريخ الثقافة الإسلامية ؛ أو هم إن عرفوا ذلك يجهلون تاريخ الفلسفة في عمومها ، ولم يكونوا تكويناً فلسفياً خاصاً .

ولسنا في حاجة إلى سرد أمثلة ، فمن ذا الذي يقرأ ثان دنبرج في ترجمته « لما وراء الطبيعة » لابن رشد وتعليقه عليه ، ولا يشعر أنه إزاء فيلسوف يتحدث عن الفلسفة ، في حين أن المطلع على كاراديثو في كثير من مؤلفاته يحس أنه

أمام مترجم ينقصه العمق والدقة^(١). ومن ذا الذي يقرأ دي بور في تاريخه للفلسفة الإسلامية، ولا يتمنى لو أنه أطال أكثر مما فعل^(٢).

على أن هذه البحوث في مجلتها قد طال عليها العهد نوعاً، وأضحت في حاجة إلى التعديل والتجديد. ذلك لأن معلوماتنا عن الثقافة الإسلامية تتغير من حين لآخر، وبقدر ما نكشف من مخطوطات ونقف عليه من آثار يتضح الغامض ويصحح الخاطئ. ولا شك في أن حركة جمع التراث الإسلامي في نحو الآن، مقرونة إلى أوائل هذا القرن، ومعلوماتنا عنه أغزر مادة وأكثر وضوحاً؛ وما أوجبنا إلى دراسات جديدة في ضوء هذه المعلومات وتلك المصادر.

١ - متابعة السير :

نعم نحن في حاجة ماسة إلى متابعة السير، وإتمام كشف تلك الحلقة المفقودة في تاريخ الفكر الإنساني، وبذل الجهد في وضعها في مكانها الطبيعي^١. وإذا كان المستشرقون قد اضطلعوا من ذلك بالعبء الأعظم حتى اليوم، فواجبنا أن نقف إلى جانبهم إن لم نتقدمهم. ولا إيقاس^٢ انتشار صوت مفكر أو مخترع بمقدار ما أنتج من آراء ومخترعات فحسب، بل بدرجة عناية من حوله به،

(١) S. Van den Bergh, Die Epitome der Metaphysik des Averroes, Leiden. أما كارادى فو مؤلفاته كثيرة ومعروفة.

(٢) T. J. De Boer, Geschichte der Philosophie im Islam, Stuttgart, 1901; tr. ang., par E. R. Jones: The History of Philosophy in Islam, London, 1903;

وترجمه أخيراً إلى العربية مع تعليقات مستفيضة الدكتور محمد أبو ريده.

واهتمام أمته بإحياء آثاره . وما هي الأئمة المتقدمة تتسابق في الإشادة بمجدها ، ونشر آثار علماءها ومفكراتها .

وميدان العمل أمامنا فسيح ومجال البحث ذو سعة ، وأول ما ندعو إليه جمع ونشر مؤلفات فلاسفة الإسلام ، التي لا تزال مخطوطة حتى اليوم ، أو التي نشرت نشرًا ناقصًا ومعيبًا ، ذلك لأننا لا نستطيع أن نفهمهم فهمًا حقًا إلا إذا قرأناهم بلغتهم وفي كتبهم . وإذا عرفنا مثلاً أن للسكندی رسائل عدة مهمة في مكتبات استامبول^(١) ، وأن للفارابي مؤلفات مخطوطة موزعة بين مكتبات ليدن وباريس والأسكريال^(٢) ، وأن « كتاب الشفاء » المشهور لابن سينا قد أهمل نشره طبع الجزء الأول منه الخالص بالمنطق^(٣) ، أدركنا مقدار حاجتنا إلى هذا الجمع والنشر . ولسنا في حاجة أن نلاحظ أن ابن رشد معروف في العالم اللاتيني أكثر مما هو معروف في العالم العربي ، وقد فكر منذ زمن بعض المستشرقين الأمريكيين في نشر مؤلفاته اللاتينية .

ويجب أن يتضافر على هذا النشر الأفراد والهيئات ، لأنه عمل طويل المدى كثير التكاليف . وقد استنت جامعة فؤاد الأول في هذا سنة حسنة ، فحاولت الحصول على صور شمسية لبعض المخطوطات الإسلامية ، وبدأت بنشر نماذج

(١) يسرنا أن نتوه هنا أن الدكتور أبو ريده يقوم بنشر طائفة من هذه الرسائل

الآن .

Madkour, La place, P. 223-225.

(٢)

Madkour, L'Organon, p. 19-21.

(٣)

منها^(١). ولكنها مع الأسف توقفت عن السير أخيراً ، وربما كانت الحرب من أسباب ذلك ، وعساها أن تستأنف جهودها ، وأن تتأسى بها جامعة فاروق الأول ، بل نأمل مخلصين أن تتنافس في هذا معاهد الشرق عامة . وتستطيع الجامعة العربية أن تساهم في هذا المضمار بنصيب كبير ، وقد بدأت فعلاً فجعلته من أهدافها الهامة .

ولا يفوتنا أن نشير هنا إلى مكتبات استامبول بوجه خاص ، التي ورثت الثقافة الإسلامية منذ ستة قرون أو يزيد ، ومن الطبيعي أن نجد فيها مخلفات لانجدها في مكان آخر . ولقد كشف المستشرق الألماني ريتز عن كثير من ذخائرها ، وخاصة كتاب «مقالات الإسلاميين» للأشعري الذي يعتبر مرجعاً ممتازاً في تاريخ العقائد الإسلامية ، وقد تغيرت بعد نشره ونشر «نهاية الاقدام» للشهرستاني بعض أحكامنا السابقة المتصلة بالكلام والمتكلمين . ولا يساورنا شك في أن إخواننا الأتراك يقدرون ما لهذا التراث من قيمة ، وأنهم إن لم يستطيعوا نشره فلا أقل من أن يضعوه تحت تصرف من يريدون ذلك . وقد أرسلت جامعة فؤاد الأول أكثر من بعثة للبحث والتنقيب في خزان استامبول ، وبقيننا أن الأستاذ ريتز خير مفتاح لها ، وما أجدرنا أن نفيد من بحثه وخبرته .

وإلى جانب نشر هذه المخطوطات ، ينبغي أن نتولى فلاسفة الإسلام باعناية والدرس ، على نحو ما دُرس الفلاسفة الآخرون . فنترجم لهم ترجمة وافية

(١) من أمثلة مطبوعات الجامعة النافعة كتاب «تقد النثر» لقدمه ، القاهرة ،

تكشف عن حياتهم وتحلل شخصياتهم ، وتسمح بمعرفة العوامل المختلفة التي كان لها دخل في تكوين آرائهم . ولنبحث عن أصول هذه الآراء فيما وصلنا من تفكير قديم ، ولنقارنها بما عرف لدى اللاتينيين ، ولنبين وجوه الشبه بينها وبين الأفكار الحديثة . وإنا لنترجو أن يجيء يوم يكتب فيه عن الفارابي بقدر ما كتب عن موسى بن ميمون ، وتعرف مؤلفات ابن سينا كما عرفت مؤلفات القديس توماس الأكويني ، ويدرس الغزالي كما درس ديكارت ؛ وحين ذاك تبدو الفلسفة الإسلامية في ثوبها اللائق ومظهرها الحقيقي .

الفصل الثاني

نظرية السيادة والاتصال

نظرية أخلاقية في أساسها ، ولكنها لم تلبث أن تمحوت لدى فلاسفة الإسلام إلى بحوث صوفية دقيقة . ولغة المتصوفة إنما تناجي القلب وتحادث الروح ، وفي مناجاة القلب طهره ، ومحادثة الروح عروج إلى سماء النور والملائكة . وبذا نهجر الأجسام زمناً ونفرغ إلى نفوسنا حيناً ، والجسم والنفس كانا - ولا يزالان - في صراع دائم وعراك مستمر ، يقدر فيه لأحدهما الفوز تارة وللآخر أخرى .

وإذا تتبعنا المذاهب الفلسفية على اختلافها وجدنا أنه لم يخل واحد منها من نزعة صوفية . وهاهوذا أرسطو الذي كان واقعياً في بحثه وطريقته ، ورجل مشاهدة وتجربة في ملاحظاته واستنباطاته ، قد انتهى به الأمر إلى أن يبنى دراسته النفسية على شيء من الفيض والإلهام ، ووضع في قمة الأخلاق فضيلته العقلية التي هي أسمى درجات التأمل والملاحظة الصوفية .

حقاً إن الإدراكات الروحية والإلهامات القلبية قد تكون غير يقينية ، أو قد يعز على الأقل إثباتها يبراهين قطعية يتقبلها الآخرون ؛ إلا أنها مبعث طمأنينة وهدوء . ذلك لأنها معرفة شخصية مباشرة ، والكلام إذا خرج من القلب وصل إلى القلب . وكما يجهد الإنسان نفسه في صوغ الأقيسة

وإقامة البراهين لإثبات أمرها، دون أن ينعم بالهدوء والسكون اللذين يحس بهما حين يناجيه قلبه وتخطبه روحه .

وقديماً مر الغزالي بمراحل من البحث والنظر ، واشتغل بدراسات كثيرة، ولكن لم تطب نفسه إلا للمعرفة الصوفية تفيض عليه فيضاً ويلهمها إلهاماً . وحديثاً شك ديكارت في كل شيء ، اللهم إلا في نفسه وتفكيره ؛ ولما انتهى إلى هذه الحقيقة الثابتة كانت أساس اليقين في رأيه ونقطة البدء لكل فلسفته . وهناك فلسفات قامت بأسرها على المناجاة الروحية والاتصال بالله ؛ فأفلوطين في مدرسة الإسكندرية يرى أن الجذب والفيض هما السعادة التي ليست وراءها سعادة ، وقد جد شخصياً في تحقيقهما طول حياته ، ولم يحظ بهما إلا بضع مرات . ومالبرنش في القرن السابع عشر يقول باتصال مستمر بين العبد وربّه، فمعرفة الله ليست إلا فيضاً من الله ، وما يبدو منا من عمل خارجي ليس إلا ظروفاً ومناسبات لتحقيق إرادة الله ، وبهذا يتلاشى المخلوق في الخالق ، ويندمج الأثر في المؤثر .

١ — العناية بالتصوف الإسلامي

لسنا نحاول هنا التحدث عن التصوف في جملة ، ولا التعرض لمختلف مظاهره وأدواره منذ نشأته ، وإنما نريد فقط أن نفصل القول في نزعة صوفية سادت الفلسفة الإسلامية . فنتبين كيف تكونت وشبت ونشأت ، ونشرح الأصول التي صدرت عنها ، والعوامل التي أثرت فيها ، ونحدد مدلولها ومرماها . وإذا ما تم لنا هذا استطعنا أن نوضح آثارها ونتائجها . فحديث القلب والروح

الذى نحن بصددته مقصور على ما جاء به الفلاسفة المسلمون ، ووقف على الجانب الصوفي فى الفلسفة الإسلامية .

وما كان أجدرنا فى بحث كهذا أن نستعمل لغة خاصة وأسلوباً خاصاً ، فإن لغة العقل تعجز أحياناً عن التعبير فى دقة عما يكنه القلب ؛ وأسلوبنا المشوب بشوائب مادية قد لا يجد السبيل إلى وصف الإلهامات النفسية ، والأرواح التى تسبح فى عالم النور تعز مناجاتها فى حيز المادة والجسم المحدود . ولعل الصوفية معذورون فى التزى بـى خاص ، كى يتفق ظاهرهم مع باطنهم ، وفى اتخاذ لغة مستقلة تفصلهم عمن سواهم . غير أن هذه اللغة زادت آراءهم تعقيداً ، وكست نظرياتهم بشوب كثيف من الغموض والإيهام . وسنجهـد فى أن نجلى غامضها ، ونقربها ما استطعنا من العرف المألوف .

عنى الباحثون من قديم بدراسة التصوف الإسلامى فى جملة مدفوعين غالباً بما فى الموضوع من طرافة ، ومحاولين أن يكشفوا ما احتواه الإسلام والشرق من حقائق وأسرار . ويغلب على الظن أن البحوث الصوفية أول موضوع استلفت أنظار المستشرقين ، ولا تزال محل عنايتهم حتى اليوم ؛ ومؤلفاتهم فيها تزيد كثيراً على ما كتبوه فى الدراسات الإسلامية الأخرى . ولا غرابة فالغرب متمطش دائماً إلى تعرف صوفية الشرق ؛ وكأن هذا الأخير وهو مصدر النور والنعوء أبى إلا أن يكون فى الوقت نفسه مقر القوى الخفية والأسرار الغامضة . ودون أن نعرض لكل من اشتغلوا بموضوع التصوف من كبار المستشرقين نكتفى بأن نشير إلى رجال القرن العشرين ، ونخص بالذكر منهم جولـدزيهر النمـسوى الذى عقد للتصوف فصلاً ممتعاً فى كتابه

«عقيدة الإسلام وقانونه»^(١) بجانب أبحاث أخرى قيمة ، ومكدونالد الأمريكي الذي وضّح كثيراً من آراء الغزالي الصوفية ، ونكلسون الذي عالج التصوف من نواحيه المختلفة ، والأستاذ ماسنيون الذي يعتبر بحق عميد المستشرقين المعاصرين ، والدكتور محمد اقبال العالم الهندي المشهور . وعلى رأس هؤلاء جميعاً يجب أن نضع نكلسون وماسنيون ، فإنه يرجع إلى الأول الفضل في نشر كثير من مخلفات الصوفية القيمة والتعريف بها ؛ أما أستاذنا ماسنيون فقد رسم في التصوف طرائق جديدة ، وقدم عن الحلاج صورة غنية بالألوان والمعاني الدقيقة في كتاب يعد أوسع مؤلف في تاريخ التصوف الإسلامي^(٢) .

غير أن آراء فلاسفة الإسلام الصوفية لم تدرس بعد ولم توجه إليها العناية التي تستحقها . حقاً إن مهران المستشرق الدنمركي ، تنبه إلى بعض مؤلفات ابن سينا الصوفية ، وقام بنشرها وترجمتها^(٣) ، كما أن البارون كارادي قولح لدى الفارابي نزعة صوفية واضحة^(٤) ؛ إلا أن هذه البحوث ناقصة وغير ناضجة . وعلى هذا لا زلنا نجهل أفكار فلاسفة الإسلام الصوفية ، كما نجهل نظرياتهم الفلسفية بالمعنى الدقيق . وكل ما نرجوه أن نكشف الغطاء عن هذه الناحية وأن نوجه الأنظار إليها :

١. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'Islam*, tr, fr., Paris, (١) 1902 p. 20.

٢. L. Massignon, *La passion d'al Hossayn ibn Mansour al Hallâj*, Paris, 1922

٣. A. F. Mehren, *Traité mystiques d'Avicenne*; voir aussi, (٣) *Le Museon*, t. I. II, III et IV

٤. Carra de Vaux, *al Fârâbî*, dans *Encyc. de l'Islam*, t. II, (٤) p. 57-59

٢ - تصوف الفارابي

إذا شئنا أن نعرف أقدم صورة للأفكار الصوفية عند فلاسفة الإسلام ،
وجب علينا أن نسعد إلى أبي نصر الفارابي . فإنه أول من صاغ الفلسفة
الإسلامية في ثوبها الكامل ووضع أصولها ومبادئها. نحن لا ننكر أن الكندي
تنبه قبله إلى دراسة أفلاطون وأرسطو وعرض لبعض نظريتهما بالشرح
والاختصار ، ولكننا لا نجد لديه مذهباً فلسفياً كاملاً بكل معاني الكلمة ،
بل هي نظرات متفرقة ومتعلقة بموضوعات مختلفة لا رابطة بينها^(١). أما الفارابي
فقد لم هذا الشئ ، وأقام دعائم مذهب فلسفي متصل الحلقات. ومن أهم أجزاء
هذا المذهب وعلى قمة هذا البناء ، ترى نظرية صوفية امتازت بها الفلسفة
الإسلامية من كثير من الفلسفات الأخرى ؛ فالتصوف إذن قطعة من مذهب
الفارابي الفلسفي ، لا ظاهرة عرضية كما يزعم كارادي قو . ولا أدل على هذا من
أن هناك رباطاً وثيقاً يربطه بالنظريات الفارابية الأخرى ، نفسية كانت . أو
أخلاقية، أو سياسية . وقد أثر هذا التصوف تأثيراً عميقاً فيمن جاء بعد من
فلاسفة الإسلام .

١ - دعائم

لعل أخص خصائص النظرية الصوفية التي قال بها الفارابي أنها قائمة على
أساس عقلي . فليس تصوفه بالتصوف الروحي البحت الذي يقوم على محاربة

الجسم والبعد عن اللذائذ لتطهر النفس وترقى مدارج الكمال ، بل هو تصوف نظري يعتمد على الدراسة والتأمل . وطهارة النفس في رأيه لا تتم عن طريق الجسم والأعمال البدنية فحسب ، بل عن طريق العقل والأعمال الفكرية أولاً وبالذات . هناك فضائل عملية جسمية ولكنها لا تذكر في شيء بجانب الفضائل العقلية النظرية ، ولئن كانت الأعمال الحسنة والخلال الحميدة بعض الخير ، فالخير كل الخير في مسألة تتدارسها وحقيقة نكشفها ومعرفة تهذب بها نفوسنا وتسمو عقولنا . وذلك أن العقل البشري ، سالكا سبيل رقيه وتطوره ، يمر بمراحل متدرجة بعضها فوق بعض ، فهو في أول أمره عقل بالقوة ، فإذا ما أدرك قدراً كبيراً من المعلومات العامة والحقائق الكلية أصبح عقلاً بالفعل . وقد يتسع مدى نظره ، ويحيط بأغلب الكليات فيرقى إلى أسمى درجة يصل إليها الإنسان ، وهي درجة العقل المستفاد أو درجة الفيض والإلهام . ولعل في هذا ما يبين كيف اتصل التصوف عند الفارابي بعلم النفس ونظرية المعرفة .

ولن يقف الأمر عند هذا الحد ، بل التصوف الفارابي متين الصلة بالنظريات الفلكية والميتافيزيقية . فإن الفارابي يتخيل نظاماً فلكياً أساسه أن في كل سماء قوة روحية أو عقلاً مفارقاً يشرف على حركتها ومختلف شؤونها ، وآخر هذه القوى ، وهو العقل العاشر ، موكل بالسماء الدنيا والعالم الأرضي ، فهو نقطة اتصال بين العالمين العلوي والسفلي . وكلما اتسعت معلومات المرء اقترب من العالم العلوي ودنت روحه من مستوى العقول الفارقة ، فإذا وصل إلى درجة العقل المستفاد أصبح أهلاً لتقبل الأنوار الإلهية وأضحى على اتصال مباشر بالعقل العاشر . فبالعلم والعلم وحده يمكننا أن نربط السماوى بالأرضي ، والإلهي بالبشري .

والملائكي بالإنساني ، وأن نصل إلى أعظم سعادة ممكنة ؛ والمعرفة النظرية الميتافيزيقية هي أسمى غاية ينشدها العقل الإنساني . وإذا ما انتهيا إلى هذه المرتبة تحررت نفوسنا بتاتا من كل ماهو مادي وجسمي ، والتحقّت بالكائنات العقلية ، واطمأنت إلى حالها هذه راجية أن تبقى فيها إلى النهاية .

ب - رأي في السعادة

هذه هي السعادة التي تنحو نحوها الفاسفة والأخلاق ، ويصوّب إليها النظر والعمل ، ويسعى إليها الإنسان بدراسته وسأله ، هي الخير المطلق وغاية الغايات ومنتهى الرفعة الإنسانية وجنة الواصلين . يقول الفارابي : « والسعادة هي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود بحيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة ، وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام ، وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد ، وأن تبقى على تلك الحال دائماً ، إلا أن رتبها تكون دون رتبة العقل الفعال . وإنما تبلغ ذلك بأفعال إرادية ، بعضها أفعال فكرية وبعضها أفعال بدنية ، وليست بأي أفعال اتفقت ، بل بأفعال محدودة مقدرة تحصل عن هيئات ما وملكات ما مقدرة محدودة ؛ وذلك أن من الأفعال الإرادية ما يعوق عن السعادة . والسعادة هي الخير المطلوب لذاته ، وليست تطلب أصلا ولا في وقت من الأوقات لينال بها شيء آخر ، وليس وراءها شيء آخر أعظم منها يمكن أن يناله الإنسان . والأفعال الإرادية التي تنفع في بلوغ السعادة هي الأفعال الجميلة ، والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال هي الفضائل ؛ وهذه ليست خيراً لذاتها ، بل لما تجلب من سعادة . والأفعال التي تعوق عن

السعادة هي الشرور والأفعال القبيحة ، والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال هي النقائص والذائل والحسائس »^(١) .

عنى الفارابي كل العناية بموضوع السعادة علماً وعملاً ، فخصه بكتابين من كتبه شرح فيهما مختلف آرائه الصوفية ، وبين الوسائل الموصلة إلى السعادة . وهذان الكتابان هما : « تحصيل السعادة » ، « والتنبية على السعادة » ، اللذان طبعا في حيدر آباد سنة ١٣٤٥ و ١٣٤٦ هـ ، وقد امتازا - مقرونين إلى الرسائل الفارابية الأخرى التي وصات إلينا - بغزارة مادتهما ووضوح أسلوبيهما ؛ وحبذا لو فكرنا في إعادة طبعهما بمصر . ولم يكتف الفارابي بهذه الدراسة النظرية ، بل جدّ في أن يتذوق السعادة بنفسه ، وأن يصل بتفكيره وتأمله إلى مرتبة الفيض والإلهام ، كما صنع أفلاطون من قبل ؛ ويقال إنه حظى بذلك مرة أو مرتين . وواضح أنه ليس في مكنة الناس جميعاً الصعود إلى مرتبة هذه السعادة ، ولا تبلغها إلا النفوس الطاهرة المقدسة التي تستطيع أن تخرق حجب الغيب وتصعد إلى عالم النور والبهجة . يقول الفارابي : « الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق ، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن ، وقد يتعدى تأثيرها من بدنّها إلى أجسام العالم وما فيه ، وتقبّل المعلومات من الروح والملائكة بلا تعاليم من الناس . والأرواح العامية الضعيفة إذا مالت إلى الباطن غابت عن الظاهر ، وإذا مالت إلى الظاهر غابت عن الباطن ... وإذا اجتمعت من الحس الباطن إلى قوة غابت عن أخرى ، مثل البصر 'يُخْبَلُ بالسمع ، والخوف

(١) الفارابي ، أهل المدينة الفاضلة ، ص ٤٧ .

يَشْغَلُ عن الشهوة ، والشهوة تشغل عن الغضب ، والفكرة تصد عن الذكر ، والتذكر يصد عن التفكير ، أما الروح القدس فلا يشغلها شأن عن شأن»^(١).
فالروح القدس إذن واصلة ، ترى الغيب ، وتسمع الخفى ، وتجاوز عالم الحس إلى عالم المشاهدة الحقيقية والبهجة الدائمة . هذه هى نظرية الاتصال التى قال بها الفارابى واعتنقها الفلاسفة اللاحقون ، وقد لعبت دوراً هاماً بوجه خاص لدى فلاسفة الأندلس . وهى كما ترى ضرب من التصوف النظرى القائم على البحث والدراسة يقربنا إلى الله ونعيمه المقيم .

والتصوف فى جملته ساد العالم الإسلامى منذ زمن بعيد تحت مؤثرات كثيرة بين فارسية وهندية ومسيحية وإغريقية . وفى رأى كثير من المتصوفين أن الغرض الرئيسى من العمل والتأمل هو الاتصال أو الفناء فى الله . يقول رينان : « لم يعرف الشرق أن يقف فى العبادة عند حد المبالغة والإسراف ، بل كان الاتحاد مع العقل الكلى بوسائل خارجية حلم الطوائف الصوفية فى الهند والفرس . وهناك سبع درجات - كما يقول المتصوفة - تقود المرء إلى الغاية النهائية التى هى الفناء المطلق أو النرقانا البوذية ، حيث يصل الإنسان إلى أن يقول : أنا الله »^(٢).

ومشكلة أنا وأنت من المشاكل الهامة فى تاريخ التصوف الإسلامى ، فأنا وهو الشخص الإنسانى يعمل على أن ينفجى فى أنت وهو الله . وما الحلول ، الذى قال به الحلاج والذى درسه الأستاذ ماسنيوز دراسة مستفيضة ، إلا أوضح مظهر لهذه

(١) الفارابى ، الثمرة المرضية فى بعض الرسائل النازية ، ص ٧٥ .

Renan, Averroès p. 144-145]

(٢) .

المشكلة في الإسلام ، فهو يتلخص في اختفاء الإنسان في الله ، وبذا يتحد أنا وأنت اتحاداً كاملاً .

م — العوامل المؤثرة في نهوض

كان الفارابي صوفياً في قرارة نفسه ، يعيش عيشة الزهد والتقشف ويميل إلى الوحدة والخلوة . وقد أفاض مؤرخو العرب في وصف تقشفه وإعراضه عن الدنيا ، وابن خلكان خاصة يضعه في مصاف الزهاد والنساك^(١) . وبالرغم من أنه عاش في بلاط سيف الدولة بن حمدان وجالس العظماء والرؤساء ، لم يغير شيئاً من عوائده ولم يخرج عن زهده وتقشفه . فجلّيس الملوك هذا وصفيّ الأمراء كان يرى في أغلب الأحيان بالقرب من الطبيعة يناجيها ويستكشفها أسرارها . ويستملحها ما حوت من عظات ، وقد رووا أنه كتب الكثير من كتبه على شواطئ ، المجاري المائية وبين الثمار والأزهار^(٢) . فهذا الاستعداد الفطري الذي نشأ عليه ، وهذه النزعة الصوفية التي تمكنت منه ، أثرت من غير شك في آرائه وأفكاره ، وكانت عاملاً في تكوين نظرية السعادة الفارابية . وأسلوب الفارابي نفسه يتفق مع هذا الاستعداد ويتلاءم مع هذه النزعة ، فهو إلى الغموض أميل ، وفي باب التعمق والتركيز أدخل^(٣) ؛ وهذا شأن الصوفية جميعاً يرسلون الجمل المختصرة المعماة . وكثيراً ما عانى المستشرقون صعوبات في تفهم عبارات الفارابي وإدراك كنهها ، وشكوا من غموضها وتعقدها^(٤) .

(١) ابن خلكان ، وفیات الأعيان ، طبعة بولاق ، ج ٢ ص ١٠٢ .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) Madkour. La Place d'al Fârâbî, p. 15-16.

(٤) Carra de Vaux, Encyc-de l'Islam, II p. 58; Massignon

Archives d'hist., IV, p 158

ويجب أن نضم إلى هذا المؤثر الداخلي عاملاً آخر خارجياً ، ألا وهو الوسط الذي عاش فيه أبو نصر ، فقد انتشرت في العالم الإسلامي لعهد أفكار صوفية كثيرة صادرة عن أصل هندي أو فارسي أو إغريقي أو مسيحي . ولا يستطيع أحد أن ينكر تأثره بهذه الأفكار ، وفي كتاباته ما ينهض دليلاً على ذلك . فقد جارى المتصوفة ، وشرح لنا المراتب التي يمر بها من يرغب في السعادة . والمرتبة الأولى في رأيه هي مرتبة الإرادة ، وتتلخص في شوق زائد ورغبة أكيدة في تنمية المعلومات واكتساب الحقائق الخالدة . فإن كانت هذه الرغبة مؤسسة على دوافع حسية أو خيالية فهي مجرد إرادة ، وإن قامت على التفكير والتأمل فهي اختيار حقيق ، وبعد الاختيار تجيء السعادة التي تحدثنا عنها من قبل^(١) . فهذا التدرج في جملة يشبه من بعض الوجوه منازل الصوفية .

وفوق هذا عاصر الفارابي كبار الصوفية الذين يقولون بالحلول ، وعلى رأسهم الجنيد المتوفى سنة ٩١١ ميلادية ، وناشر نظرية الاتحاد الصوفية ، ومردد الجملة المأثورة : « اللهم مهما عذبتني بشيء فلا تعذبني بذل الحجاب »^(٢) . ويروى أن الشبلي دخل عليه يوماً وبحضرة زوجته ، فأرادت أن تحتجب ، ولكنه أبي عليها ذلك قائلاً : « لا خير للشبلي عندك » . ولم يكد الأخير يسمع هذه الكلمة حتى بكى ، فقال الجنيد لزوجته على الأثر : « استترى فقد أفاق الشبلي من غيبته »^(٣) . والحلاج تلميذ الجنيد من معاصري الفارابي كذلك ، فقد توفى

(١) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٤٥ - ٤٦ .

(٢) Massignon, -Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris, 1922 p. 274-75.

(٣) القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص ٤٠ .

سنة ٩٢٢ للميلاد . وهو صاحب الجملة المشهورة : « أنا الحق » ، التي لاقى من جرائها حتفه . وعلى يديه سما مذهب الحلول إلى أوجه وبدا في أوضح صورته ، وتم الاتحاد الكامل بين أنا وأنت . وأشعار هذا العصر الصوفية مملوءة بالغيبة والحضور ، والوجد والوجود ، والنسيان والذكر . يقول بعضهم :

وجودى أن أغيب عن الوجود بما يبدو على من الشهود
ويقول الآخر :

عجبت لمن يقول ذكرتُ ربى فهل أنسى فأذكرُ ما نسيت
شربت الحب كأساً بعد كأس فما نقد الشراب ولا رويت^(١)

ربما يبدو بعد الذى تقدم أنا مبالغون لأن نخلط بين تصوف الفارابى وتصوف الحلاج ، ونحاول أن نرد أفكار فلاسفة الإسلام الصوفية إلى آراء المتصوفة وحدهم . ولا شك فى أن الفلاسفة قد تأثروا بمن عاصروهم أو سبقوهم من مفكرى المسلمين ، ولكن نظرية الفارابى الصوفية تختلف عن تصوف الحلاج من نواح عدة ، أهمها :

أولاً : تصوف الفارابى نظرى مبنى على الدراسة والبحث قبل كل شيء ، فبالعلم ، والعلم وحده تقريباً ، نصل إلى السعادة ، أما العمل فى المرتبة الثانية ومهمته محدودة للغاية . وعلى عكس هذا يقرر الصوفية أن التقشف والحرمان من اللذات الجسمية وتعذيب الجسم هو الوسيلة الناجعة للاتحاد بالله . يقول الجنيد : « ما أخذنا التصوف عن القيل والقال ، لكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع

المألوفات والمستحسنات»^(١).

ثانياً : — وهذا فرق جوهرى — الاتصال الذى يقول به الفارابى مجرد سمو إلى العالم العلوى وارتباط بين الإنسان والعقل الفعال ، دون أن يمتزج أحدهما بالآخر . أما المتصوفة فينظمون من العبد والرب وحدة غير منفصلة ، ويقولون بحلول اللاهوت فى الناسوت ؛ وبذا يتلاشى أنا فى أنت تماماً ولا يتميز الخلق من الخالق . وهذا هو سر حملة أهل السنة على هذا الخلط غير المقبول والغلو المفرط . حقاً إن الفارابى يذهب فى فقرة واحدة غريبة إلى أن الإنسان حين يصل إلى درجة السعادة « يحل فيه العقل الفعال »^(٢) ، غير أنه لا يمكن أن يقبل هذا التعبير على علاقته ، ويجب أن يحمل حملاً مجازياً . ذلك لأن صاحبه يلاحظ غير مرة أن العقل المستفاد ، وهو أسمى درجات الكمال الإنسانى ، يختلف فى طبيعته ووظيفته ومرتبته عن العقل الفعال . ويرى الفارابى فوق هذا أن الموجودات فى تدرجها مكونة من طبقات بعضها فوق بعض ؛ والله مثال الكمال المطلق ، وبينه وبين الإنسان والعالم الأرضى كله فواصل متعددة^(٣) . فنظريات الفارابى الميتافيزيقية والفلكية المختلفة لا تسمح بأن يتحد الخلق ، مع الخالق ، أو أن يمتزج العقل الإنسانى بالعقل الفعال .

وأخيراً ، لعل كلمة « اتحاد » و « اتصال » تؤذنان بالفرق الواضح بين نظرية الحلول الخلاجية ونظرية السعادة الفارابية ، فإن الكلمة الأولى التى تنصرف عادة إلى

Massignon, Recueil de textes inedits concernant (١)
l'histoire de la mystique en pays d'Islam, Paris, 1929 p. 189.

(٢) الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٥٨ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٧ .

نظرية المتصوفة تدل على الاندماج التام بين المخلوق والخالق ، في حين أن الكلمة الثانية التي تطلق على نظرية الفلاسفة تشعر فقط بمجرد علاقة بين الإنسان والعالم الرحي .

فالواجب علينا إذن أن نبحث عن منبع آخر يمكن أن تكون نظرية السعادة الفارابية قد استقيت منه أيضا . وإذا شئنا تعرف هذا المنبع ، وجب علينا أن نصعد إلى أرسطو ، وإلى كتابه « الأخلاق النيقوماخية » بوجه خاص . يقول جليسون : « ليس تمت فكرة ولا عبارة لدى أرسطو لم تبحث ولم ينتفع بها شراحه ، وهذه الملاحظة صادقة على العموم في كل المشاكل التي درسها ، وخاصة في مشكلة العقل »^(١) . ونظرية الاتصال التي نحن بصدها تؤيد هذه الملاحظة تمام التأييد ، فإنها مأخوذة نصاً عن أصل أرسطى . وذلك أن أرسطو في شرحه للخير الأسمى يقول ، في الكتاب العاشر من « الأخلاق النيقوماخية » ، إنه فضيلة تتكوّن في الوحدة وبالتأمل العقلي وتخالف الفضائل الإنسانية الأخرى المتعلقة بالجسم . هو قوة تأملية تكتفى بنفسها وتدرك الحق المطلق ، وفضيلة عليا لأنه يتصل بأسمى شيء في الإنسان وهو العقل ؛ وباختصار هو فضيلة الفضائل لأنه يصدق على الجانب القدسي حقيقة في الإنسان^(٢) .

ليس هناك شك في أن هذه الفقرات أساس لنظرية الفارابي في السعادة والاتصال . ففي رأيه - كما في رأي أرسطو - الحياة العقلية غاية في نفسها ، ومتى جد الإنسان في الدراسة والنظر والبحث

(١) Gilson, Archives, IV, p. 5-6.

(٢) Aristote, Ethique a Nic. L, X, ch. VII, VIII.

انظر أيضاً الترجمة العربية لطفى السيد باشا ، ج ٢ ص ٣٤٩ - ٣٦٢ .

والتفكير ، تشبه بالله والعقول المفارقة التي هي إدراك مستمر وتأمل دائم . ومتى انقطع الإنسان إلى هذا المجهود النظرى اقترب من الكائنات العلوية ، وفاز بسعادة ليست وراءها سعادة . فأرسطو الواقعى مصدر الجانب الصوفى فى الفلسفة الإسلامية، و «الأديونيا»^(١) الأرسطية عماد لنظرية السعادة الفارابية . وإذا تتبعنا كل ماوصل إلينا من كتب أرسطو، لم نجد فيه إلا نصين اثنين يزرعان نزعاً صوفية . وهما ماأشرنا إليه آنفاً فى كتاب «الأخلاق النيقوماخية» ، وما جاء فى كتاب النفس خاصاً بوظيفة العقل الفعّال وأثره فى تكوين المعلومات العامة^(٢) . وكلا النصين أثر تأثيراً عميقاً فى فلاسفة الإسلام وآرائهم الصوفية والنفسية . حقاً إن الفارابى ضنين بأسراره ، ولا يجب أن يقف قراءه على مصادر أفكاره ؛ بيد أن عباراته تكفى للبرهنة على ما ذهبنا إليه . وابن رشد ، الذى يعتنق نظرية الفارابى فى الاتصال ، يقول إن هذه النظرية جواب عن سؤال وجهه أرسطو ولم يجب عنه^(٣) . فبعد أن وضح كيف يدرك «النوس» أو العقل الحقائق المجردة، قال: «سنرى فيما بعد إذا كان فى مقدور العقل الإنسانى - ولو أنه غير مفارق - أن يدرك أشياء مفارقة بذاتها»^(٤) . ولما لم يف أرسطو بوعده، أخذ فلاسفة الإسلام على عاتقهم أن يتلافوا هذا النقص ويجيبوا عن هذا السؤال .

(١) كلمة يونانية معناها السعادة ، وقد أطلقها أرسطو على نظرية الخير الأسمى ، وفى هذا مايبين الصلة بين هذه النظرية ونظرية السعادة الفارابية .

Aristote, de Anima, L.III.

(٢)

Renan, Averroès, p. 184.

(٣)

Aristote, de Anima, L. III, ch. VII, 88.

(٤)

غير أن أرسطو وحده لا يكفي في توضيح نظريات الفارابي التصوفية ، ذلك لأن بينه وبين الفيلسوف العربي مدرسة الإسكندرية ، التي أثرت كذلك في فلاسفة الإسلام عامة وعلى رأسهم الفارابي . والاتصال الذي يقول به الفارابي لا يختلف كثيراً عن « الاكستاسيس » أو الجذب الذي قالت به مدرسة الإسكندرية . فالاثنتان يعتمدان على التأمل والنظر ، وينتجان هياماً وغبطة تخرج بنا من عالم الحس والمادة إلى نور الحقيقة واليقين . نعم إنه يصعب علينا أن نحلل هاتين الظاهرتين تحايلاً نفسياً دقيقاً ، ولكننا نستطيع أن نلاحظ أنهما يمثلان أسس أعمال العقل الإنساني التي ترمي إلى الخير الأعلى . ومتى وصل المرء إلى مرتبتهما أحس بسعادة تجل عن الوصف وغبطة لا نهاية لها . وفي عبارات الفارابي ما يكاد يعلن عن الأصل الإسكندري الذي اعتمد عليه ، والذي لا يمكن أن يكون شيئاً آخر سوى « كتاب الربوبية » . ولنكتف بتقديم نص واحد مما جاء على لسان الفارابي ، ثم نقارنه بما يبدو أنه يقابله في « كتاب الربوبية » .

يقول الفارابي : « إن لك منك غطاء فضلاً عن لباسك من البدن ، فاجتهد أن ترفع الحجاب وتتجرد ، وحينئذ تلحق . فلا تسل عما تباشره ، فإن ألت فويل لك ، وإن سلمت فطوبى لك . وأنت في بدنك تكون كأنك لست في بدنك ، وكأنك في صقع الملكوت ، فترى ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر . فاتخذ لك عند الحق عهداً ، إلى أن تأتيه فرداً »^(١) . ويقول صاحب « كتاب الربوبية » : « ربما خلوت أحياناً بنفسى وخلعت بدنى ، فصرت كأنى جوهر مجرد بلا جسم . فأكون

(١) الفارابي ، الثمرة المرضية ، ص ٧١ .

داخلاً في ذاتي وراجعاً إليها وخارجاً من سائر الأشياء سوى ، وأكون العليم
والمعالم والمعلوم جميعاً . وأرى في ذاتي من الحسن والبهاء ما أبقى معه متعجباً ،
وأعلم عند ذلك أنني من العالم الشريف جزء صغير . وحين أوقن بذلك أرقى
بذهني إلى العالم الإلهي ، ويخيل إليّ كأنني قطعة منه . فعند ذلك يلمع لي من
النور والبهاء ما تكلّ الألسن عن وصفه والآذان عن سماعه . ومن الغريب أنني
أشعر بأن روحي مملوءة بالنور مع أنها لم تفارق البدن ^(١) . هذان النصان ، من
غير تعليق ، ناطقان بالقرابة القربى والعلاقة الوثيقة بين الجذب الذي دعا إليه
رجال مدرسة الاسكندرية ، والاتصال الذي جد في طلبه الفارابي . و« كتاب الربوبية »
هو المرآة التي عكست كثيراً من آراء أفلوطين وأتباعه على العالم الإسلامي .
وعلى هذا نرى أن نظرية السادة الفارابية إنما نشأت عن عوامل عدة
وظروف مختلفة . فهي مدينة ليول الفارابي واستعداداته ، بقدر ما هي متأثرة
ببيئته ومفكرى الإسلام المحيطين به . ولكنها في تكوينها العلمي تخضع
خضوعاً كبيراً لنظرية الخير الأسمى الأرسطية ونظرية الجذب (الاستاسيس)
الأفلاطونية . جمع الفارابي كل ذلك ونسقه ، ثم أخرج منه نظرية إسلامية
قدر لها أن تؤثر تأثيراً واضحاً فيمن جاءوا بعده .

تتمازفلسفة الفارابي بظاهرتين رئيسيتين : نزعة روحية نامية ، واتجاه صوفي
واضح ؛ والمذهب الروحي والتصوف يقتربان في الواقع ويتلاقيان في نواح كثيرة .

(١) « كتاب الربوبية » ، ص ٨ - والفارابي نفسه يستشهد بهذا النص ، ويسوقه مع
شيء من التعريف في « رسالة الجمع بين رأيي الحكيمين » ، ص ٣١ .

وهاتان الظاهرتان تبدوان لدى فلاسفة الإسلام بدرجات مختلفة . وقد نفذ التصوف الفارابي على الخصوص إلى أعماق المدرسة الفلسفية العربية ، وأثر في صوفية المسلمين بوجه عام . ولم يقف أثره عند القرون الوسطى ، بل تعداها إلى التاريخ الحديث . ومادمنا قد أسلفنا القول في شرح نظرية السعادة الفارابية وبيان مصادرها الأرسطية والأفلوطينية ، فإنه يجدر بنا الآن أن نلقى نظرة على الأثر الذي أحدثته فيمن جاء بعد الفارابي من فلاسفة ومفكرين . وكى تكون هذه النظرة مستوفاة يحسن أن نبين من جانب إلى أى حد تأثر كبار فلاسفة الإسلام بآراء الفارابي الصوفية كما تأثروا ببحوته الأخرى ، ومن جانب آخر ينبغي أن نحدد العلاقة بين هذا التصوف الفلسفى وماذهب إليه متصوفو المسلمين المتأخرون . وحبذا لو استطعنا أخيراً أن نوازن بين نظرية السعادة الفارابية وبعض الأفكار الصوفية التى اعتنقتها طائفة من الفلاسفة المحدثين . وبالجمله سنتابع هذه النظرية فى خطواتها المتتالية إلى أن نصل بها إلى العصور الحديثة ، وسنحاول عرض صورة مختصرة لتاريخها .

٣ — تصوف ابن سينا

إذا كان فى فلاسفة الإسلام من يصح أن نسميه تلميذ الفارابي وخليفته الأعظم ، فهو بلا جدال ابن سينا . حقاً إن التلميذ عدا على الأستاذ وأخفى اسمه ، وانتزع مكانته ، وقضى على شهرته ، وأصبحنا ونحن نعزو إلى ابن سينا آراء وأفكاراً هى فى الحقيقة من صنع الفارابي وابتكاره . بيد أن الأول يعترف للثانى بأياديه عليه ، ويقر له بالسبق والأولوية ، ويدين له بالخضوع والأستاذية^(١) .

(١) القفطى، أخبار الحكماء ، ص ٤١٦ ؛ ابن أبى أصيبعة، عيون الأنباء، ج ٢ ص ٤

ولقد بلغ من تعلق ابن سينا بنظريات أستاذه أن بذل كل جهد في تفهمها ،
وأفاض في شرحها وتوضيحها ، بحيث منحها نفوذاً وسلطاناً لم تنله على يدي صاحبها
ومبتكرها . ورب فكرة فارابية غامضة مبهمة تبدو لدى ابن سينا ، وهو صناع
اليدين ، في ثوب قشيب ومظهر خلاب . وإذا كان ابن رشد هو شارح أرسطو غير منازع
في الفاسفة المدرسية ، فإن ابن سينا هو شارح الفارابي الماهر في الفاسفة الإسلامية .
قد يؤخذ علينا أحياناً أننا نحاول تحليل أفكار الفارابي في ضوء ما كتب
ابن سينا^(١) ، إلا أن الرجلين في رأينا متضافران ومتكاملان ، يوضح كل منهما
صاحبه ويتممه . واثن كان للفارابي فضل سبق ، فلا ابن سينا فضل البيان
والإيضاح . ومن ذا الذي يدعى أن في مقدوره دراسة أرسطو دراسة كاملة دون
الرجوع إلى شراحه من المشائين وغيرهم ؟ ولو احتفظ لنا الدهر بكل ما كتب
الفارابي ربما لم نستعن على تفهمه بمؤلفات أتباعه ؛ فأما وما وصل إلينا منه نزر يسير ،
فنحن مضطرون إلى توضيح غامضه بمختلف الوسائل . على أن المؤرخ الذي يعنيه
أن يبين كيف نشأت فكرة ما ، يلزمه كذلك أن يوضح كيف نمت وتطورت .

١ — عرضة الطامل في « الإشارات » :

اعتنق ابن سينا مختلف آراء الفارابي الصوفية وتولاها بالشرح والدرس
في رسائل متعددة ، نخص بالذكر منها « كتاب الإشارات والتنبيهات » ،
وهذا الكتاب بين المؤلفات السينوية^(٢) يتيمة العقد ، وجوهرة

(١) هذا أمر عابه علينا صديقنا الأسوف عليه بول كراوس في مجلة « البحوث الإسلامية »
(Rev. des Etudes Isl., 1935, p.226) ، وقد أردنا أن نلفت الأنظار إليه .

(٢) نسبة إلى ابن سينا .

التاج الثمينة ، وثمره النضوج الكامل . يمتاز بسمو أسلوبه ، وعمق أفكاره ،
وتعبيره عن آراء ابن سينا الخالصة التي لا تشوبها نظريات المدارس الأخرى .
وقد وقف صاحبه الجزء الأخير منه على البحوث التصوفية ، ويقع في نحو خمسين
صفحة تعد من أحسن ما خلفته المدرسة الفلسفية الإسلامية في هذا الباب . فقد أخذ
ابن سينا ، على حسب عادته ، أفكار الفارابي وفصل القول فيها وعرضها عرضاً
مسهلاً مرتباً . فهو يتحدثنا عن « التجريد » و « البهجة والسعادة » و « مقامات
العارفين » و « أسرار الآيات » ، ويشرح نظرية الاتصال شرحاً مستفيضاً .
وهذا هو القدر الذي جمعه وترجمه مهران إلى الفرنسية ، ونشره تحت عنوان :

Traité mystiques d'Avicenne

وهاكم نموذجاً من حديث ابن سينا العذب ولغته السامية التي ترجم أحسن ترجمة
عن معان سبقه إليها الفارابي . يقول : « إن للعارفين مقامات ودرجات يُنصِّفون بها
في حياتهم الدنيا دون غيرهم ، فكأنهم في جلاليب من أبدانهم قد نضُّوها وتجردوا
عنها إلى عالم القدس . ولهم أمور خفية فيهم ، وأمور ظاهرة عنهم ، يستنكرها
من ينكرها ، ويستكبرها من يعرفها ، ونحن نقصها عليك . . . العارف يريد
الحق الأول لا شيء غيره ، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه ، وتعبده له فقط ؛ لأنه
مستحق للعبادة ولأنها نسبة شريفة إليه ، لا لرغبة أو رهبة . . . العارف هاشم
بش بسم ، يبجل الصغير من تواضعه مثل ما يبجل الكبير ، وينبسط من
الحامل مثل ما ينبسط من النبيه . وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء ،
فإنه يرى فيه الحق . وكيف لا يسوَّى والجميع عنده سواسية ؟ . . . العارف

لا يعنيه التجسس والتحسس ، ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما
تعتريه الرحمة ، فانه مستبصر بسر الله في القدر . وإذا أمر بالمعروف أمر برفق ناصح
لا بعنف مُعَيِّر ، وإذا جُسم المعروف فربما غار عليه من غير أهله . العارف
شجاع ، وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت ؟ وجواد ، وكيف لا وهو بمعزل
عن محبة الباطل ؟ وصفاح ، وكيف لا ونفسه أهون من أن تخرجها زلة بشر ؟
ونساء للأحقاد ، وكيف لا وذكره مشغول بالحق ^(١) .

ب — مقامات العارفين :

يصف ابن سينا كأستاذ المراحل التي تقود المرء إلى السعادة ويتكلم عن
الزهد والعبادة ، ثم عن العرفان الذي هو السعادة الحقة : « فالعرض عن متاع
الدنيا وطيباتها يُخص باسم الزاهد ، والمواظب على نقل العبادات من القيام
والصيام ونحوها يُخص باسم العابد ، والنصرف بفكره إلى قدس الجبروت
مستديماً لشروق نور الحق في سره يُخص باسم العارف » ^(٢) . وليست السعادة
مجرد لذة جسمية ، بل هي غبطة روحية وسمو معنوي ، واتصال بالعالم العلوي .
هي عشق وشوق مستمران ، وما العشق الحقيقي إلا الابتهاج بتصور حضرة
الحق ، وما الشوق إلا الرغبة الدائمة في كمال هذا الابتهاج ^(٣) . « والنفوس
البشرية إذا نالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا كان أجل أحوالها أن تبقى عاشقة

(١) ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، ١٩٨ - ٢٠٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ١٩٩ .

(٣) المصدر نفسه ، ١٩٧ .

مشتاقة لا تخلص من علاقة الشوق ، اللهم إلا في الحياة الأخرى . وتتلو هذه النفوس نفوس بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها ، ثم تتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة ، المنحوسة التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة^(١) . والوسيلة الأولى والرئيسية لإدراك السعادة هي الدراسة والبحث والنظر والتأمل . وأما الأعمال البدنية والحركات الجسمية ففي المرتبة الثانية ، ولا يمكن أن تحمل محل التهذيب الفكري والرقى العقلي بحال .

ب - الروحانيات والاتصال :

قد يخيل للقارىء بعد هذا التحليل أن ابن سينا أميل من أستاذه إلى متصوفة القرن العاشر أمثال الجنيد والحلاج ، ولا سيما وكتابات مملوءة بمصطلحات الصوفية وألفاظهم الفنية . فهو يردد كلمة الزهد والوجد والوقت ، ويبين حقيقة المرید والعارف والعابد ، ويحال بعض الظواهر النفسية كالعشق والشوق التي شغلت كبار متصوفي المسلمين . غير أنه على الرغم من كل هذا لا يزال وفياً لأستاذه في نظرياته الصوفية كما وفي له في كل مذهبه الفلسفي ، ولا أدل على هذا من إعراضه عن فكرة الاتحاد التي زعمها الجنيد والحلاج، ونقده لها نقداً فيه دقة وتعمق .

فهو يرى أن غاية السعادة ليست إلا مجرد اتصال بين العبد وربّه، يحظى فيه الإنسان بضرب من الإشراق، وهذا الإشراق وذلك النور لا يصدران عن الله

(١) المصدر نفسه ، ١٩٨ .

مباشرة ، بل بواسطة العقل الفعّال . وأما الاتحاد المزعوم الذى يقضى بأن يندمج الخلق فى الخالق فغير مقبول عقلاً ، لأنه يستلزم أن يكون الشيء واحداً ومتعددًا فى آن واحد . ذلك لأننا لا نقبل أن تعد العقل الفعّال فرداً واحداً فى الوقت الذى تقرر فيه أنه محتو على كل النفوس الواصلة ، كما لا نستطيع أن نسلم بفردية العارف فى حين أننا نعتزف باشماله على حقيقة أخرى خارجة عنه .

وانظر كيف يصوغ ابن سينا هذا الدليل : « قد يقولون إن النفس الناطقة إذا عقلت شيئاً فإنما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعّال ، وهذا حق . قالوا واتصالها بالعقل الفعّال هو أن تصير هى نفس العقل الفعّال ، لأنها تصير العقل المستفاد ، والعقل الفعّال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد . وهؤلاء بين أن يجعلوا العقل الفعّال متجزئاً قد يتصل منه شيء دون شيء ، أو يجعلوه متصلًا بكايته بحيث يُصير النفس كاملة واصله إلى كل معقول (وكلا الفرضين باطل) ، على أن الإحالة فى قولهم إن النفس الناطقة هى العقل المستفاد حينما يتصورونه قائمة »^(١) . ويضيف ابن سينا إلى هذا : « إن قول القائل إن شيئاً ما يصير شيئاً آخر ، لا على سبيل الاستحالة من حال إلى حال ، ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث شيء ثالث ، بل على أنه كان شيئاً واحداً فنصار واحداً آخر ، قول شعري غير معقول ؛ فإنه إن كان كل واحد من الأمرين موجوداً فهما اثنان متميزان ، وإن كان أحدهما غير موجود فقد بطل الذى كان موجوداً »^(٢) .

(١) المصدر نفسه ، بتصرف ، ص ١٧٩ — ١٨٠

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٨٠ .

٤ — تصوف وتصوف الفارابي

فتصوف ابن سينا لا يختلف إذن عن تصوف الفارابي في شيء ، وسيلتهما وغايتهما متحدتان . يقول البارون كارادى قو : « لا يبدو التصوف عند ابن سينا إلا في آخر المذهب كتاج له ، وهو متميز تماماً من الأجزاء الأخرى ؛ وابن سينا يدرسه دراسة فنية كأنه فصل من الفلسفة يشرحه شرحاً موضوعياً . وبالعكس ينفذ تصوف الفارابي إلى كل شيء ، والألفاظ الصوفية منتشرة في كل ناحية من مؤلفاته ؛ ونشعر جيداً أن التصوف ليس مجرد نظرية اعتنقها ، بل حالاً نفسية»^(١) . ونحن نسلم مع البارون أن تصوف الفارابي — على عكس ابن سينا — يعبر عن عاطفة صادرة من القلب ، وحياة الرجلين تشهد بذلك . ولكننا نرفض من الناحية النظرية أن يكون ثمت فرق بين تصوف التاميز وتصوف الأستاذ ، كلاهما يعتمد على أساس واحد ، ويشغل مكاناً متعادلاً في مذهبيهما . وكل ما هنالك من تباين هو وضوح ابن سينا ، وطريقته التعليمية المنظمة التي يدرس بها المسائل على اختلافها ؛ وأما الألفاظ الصوفية فقد لاحظنا آنفاً أنها أكثر لديه منها عند الفارابي .

٥ — نظرية الاتصال في مدرسة الأندلس

إذا كان الفارابي وابن سينا هما بطل الدراسة الفلسفية في الشرق ، فابن باجة وابن طفيل وابن رشد هم أعلامها في الغرب . وبما أن البحث العلمي في الشرق

أسبق منه في الغرب، فإن أهل الأندلس مدينون لأخوانهم المشاركة بكثير من آرائهم ونظرياتهم : لذلك لم يكن بدعاً أن تقتفي المدرسة الفلسفية الأسبانية أثر المدرسة الشرقية ، وأن نرى ابن باجة وابن طفيل مثلاً يتبعان خطى الفارابي وابن سينا . وكم يسوءنا أننا لا نعرف حتى الآن عن ابن باجة الشيء الكثير ، فإن معظم كتبه قد باد ، وما بقي منها لا يزال مخطوطاً وموزعاً بين المكاتب الأوربية . وكتابه الرئيسي وهو « تدير المتوحد » لم يصلنا عن طريق عربي ، ولو لم تحتفظ لنا الترجمات العبرية بأجزائه الهامة ما وقفنا على خبره . ويرجع الفضل في استكشافه إلى مستشرق إسرائيلي من رجال القرن التاسع عشر هو سلمون منك ، صاحب الفلسفة اليهودية والعربية ، ومترجم « دلالة الحائرين » إلى الفرنسية .

١ - ابن باجة

وإذا اعتمدنا على ما نقله منك أمكننا أن نقرر أن نظرية الاتصال الفارابية نالت حظوة كبيرة لدى ابن باجة . وكتابه « تدير المتوحد » قائم على إثبات أن الإنسان يستطيع الاتصال بالعقل الفعال بواسطة العلم وتنمية القوى الإنسانية^(١) . والفضائل والأعمال الخلقية جميعاً ترمي إلى سيادة النفس العاقلة واستيلائها على النفس الحيوانية . وبالجملة يجب على المرء أن يسعى جهده إلى الاتصال بالعالم العلوي، مشتركاً مع الجمعية أو منعزلاً عنها ، فإن كانت الجمعية

Munk, *Mélanges de philosophi juive et arabe*, Paris, (١) 1859, p. 410.

صالحة قاسمها في مختلف شؤونها ، وإن كانت طالحة لازم الخلوة والانفراد^(١) .
وهنا يبدو ابن باجة متأثراً بالصوفية المسلمين فوق تأثره بالفارابي ، فإن الأخير لم
يدع إلى الوحدة قط ؛ ومن شرائط المدينة الفاضلة في رأيه أن تقود الأفراد إلى
السعادة إن لم تصل بهم إليها . وكتاب « تدير المتوحد » في جملة مستقى من
مؤلفات الفارابي وابن سينا ، اللهم إلا الجزء الخاص بنظام العزلة والانفراد ، فهذا
تغلب عليه نزعة صوفية بحتة .

ب - ابن طفيل

ومهما يكن فقد وضع ابن باجة الحجر الأساس في بناء المدرسة الفلسفية
الأشبانية ، وسار على نهجه ابن طفيل . وحياة الأخير غامضة غموض حياة
الأول ، ومؤلفاته ليست أعظم حظاً من مؤلفات سابقه ، فقد باد معظمها ولم
يبق منها إلا شذرات متفرقة . بيد أن روايته الفلسفية المشهورة « حي بن يقظان »
التي وصلت إلينا تشتمل على مذهبه عامة في أسلوب جذاب وخيال بديع ، وتعد
من أطرف ما خلف فلاسفة الإسلام ، وقد ترجمت إلى لغات عدة ؛ وكانت في
غالب الظن نموذجاً نسج على منواله روبنسون كروزو .

وابن طفيل يحاول أن يثبت فيها أن القوى الإنسانية تستطيع وحدها
الاتصال بالله ، فقد تصور شخصاً نشأ منعزلاً عن الناس ولم يتأثر بالجمعية قط ؛
ومع هذا تمكن بعقله الفردي إدراك الحقائق الكونية والتدرج منها إلى حقيقة

الحقائق التي أفاضت عليه بالنور والمعرفة . وهذا الشخص هو « حى بن يقظان » الذى ولد فى جزيرة قرب خط الاستواء ، ولم ير أباً ولا أمّاً ، وإنما منحته الطبيعة غزالة تولت إرضاعه وتغذيته^(١) . ولم يكد يشب ويتعرع حتى أتجه نظره إلى ما حوله ، فبحث فى الظواهر الكونية وسر تغيرها ، وانتهى إلى أن وراءها أسباباً خفية تتصرف فيها وصوراً تشكّلها ، وهذه الصور صادرة عن كائن قديم يسميه الفلاسفة العقل الفعّال^(٢) . ولم يزل يبحث ويعلل حتى أدرك أن سعادة الإنسان وشقاءه راجعان إلى قربه من ربه أو بعده عنه ، ووسيلة القرب والصعود إلى عالم النور والملائكة إنما هى النظر والتأمل^(٣) .

ومسواء أكان هذا الفرض مقبولاً أم مرفوضاً لدى علماء الاجتماع المحدثين ، فإنه يبين لنا أولاً كيف تأثر ابن طفيل بفياسوف الأندلس الأول ابن باجة ، فإن « حى بن يقظان » يحمل فى ثناياه كثيراً من خصائص « المتوحد » الذى أشرنا إليه من قبل . وثانياً فى لغة « حى » الخيالية وصوره المجازية ما يعبر تعبيراً صادقاً عن نظريات الفارابى فى السعادة والاتصال .

م — ابن رشد

أما ابن رشد فلم ينبع هذا النحو الخيالى الفرضى ، بل درس مشكلة الاتصال بالعقل الفعّال دراسة علمية منظمة ، مبيّناً أن هذا الاتصال فى ذاته لا يتنافى مع

(١) ابن طفيل ، حى بن يقظان ، ص ٣٠ - ٣٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٨٥ - ٨٦ ، ١١٣ - ١١٤ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٥٧ - ١٥٨ .

أصول علم النفس المعروفة . وقد وقف على هذا الموضوع ثلاث رسائل مستقلة احتفظت لنا المصادر العبرية باثنتين منها^(١) . وهو يرى أن الطفل يولد وفيه استعداد لتقبل المعلومات العامة ، فإذا ما أخذ في الدراسة والتعلم تحول هذا الاستعداد إلى عقل بالفعل ، ولا يزال هذا العقل ينمو ويرقى حتى يتصل بالعقول المفارقة ويستمد منها الفيض والإلهام . وهذا هو الكمال الأسمى الذي نطمح إليه جميعاً ، والطريق الموصلة إليه هي تنمية المعلومات وترقية المدارك الإنسانية؛ فالعلم وحده سبيل السعادة والاتصال بعالم العقول والأرواح . أما ما يذهب إليه المتصوفة من أن الإنسان يستطيع الصعود إلى هذه المرتبة دون علم ولا بحث، فادعاء باطل وقول هراء^(٢) .

ولعل في هذا الذي قدمنا ما يكفي لإثبات أن ابن رشد اعتنق كزملائه فلاسفة الأندلس الآخرين — وإن يكن أقلهم تصوفاً — نظرية السعادة الفارابية . ومن الغريب أنه لم يدخر وسعاً في نقد الفارابي وابن سينا وتبجريحهما ، ولا سيما إذا أحس منهما انحرافاً عن سنة أرسطو ، ومع ذلك لم ينبج من أثرهما ، ولم يستطع أن يكون لنفسه مذهباً مستقلاً ينفصل عن مذهبهما ، وهو أشد ما يكون تأثراً بهما في المسائل التصوفية . فهو يعان مثلهما أن العلم سبيل الوصول والسعادة الروحية ، وأن أسمى درجات الكمال أن يمتزج المرء بالحجب ويرى

(١) ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء ، ج ٢ ص ٧٧ - ٧٨ ؛ وانظر أيضاً :
Munk, *Mélanges*, p. 437.

Ibid., p. 454

(٢)

نفسه وجهاً لوجه أمام الحقائق العلوية ، ويرفض رفضاً باتاً أن يكون تكشف الصوفية وزهدهم وسيلة التجرد والاتصال .

فن الفارابي إلى ابن رشد اعتنق فلاسفة الإسلام بلا استثناء نظرية السعادة ، والفارابي وابن سينا يدعمان هذه السعادة رأساً على الدراسة والنظر ، مع الاحتفاظ بمكان للعقل العملي والحركات الجسمية . وابن باجه وابن طفيل يوسمان الجانب العملي ، وابن رشد يعود أخيراً فيقرر مع أرسطو أن الخير الأسمى لا يتم إلا بالمعلم والتأمل .

٥ — تصوف شبه فلسفي

لم يقف تصوف الفارابي عند المدرسة الفلسفية ، بل تعداها إلى مدارس أخرى صوفية في الإسلام . وعلى رأس هذه المدارس يجب أن نضع مدرسة الإشراقين التي عاشت في بلاد الفرس إلى القرن السابع عشر ، ومؤسسها هو السهروردي أو الشيخ المقتول المتوفى سنة ١١٩١ م . وكان ذا اطلاع واسع وخبرة تامة بالفرق الفلسفية التي تأثر بها عامة ، وبرجال مدرسة الإسكندرية وفلاسفة الإسلام السابقين بوجه خاص .

١ — السهروردي :

ويظهر أن سعة اطلاعه ولدت فيه رغبة التوفيق بين الفلسفات والفلاسفة المختلفين^(١) . فالفلاسفة عنده رجال أسرة واحدة وفروع شجرة مباركة تُعتمد

(١) Van den Bergh, Suhrawardî, dans Encyc. de L'Islam

الإنسانية بما فيها من ثمار وخيرات . فأمبدوقل وفيثاغورس وأفلاطون وأرسطوطاليس وبوذا وهرمس ومزدك وماني ، وإن انتسبوا إلى شعوب مختلفة ، هم أبناء الإنسانية أولا وبالذات ورسل السلام والإصلاح^(١) . وعلى الجملة زهاد الهند وفلاسفة الإغريق وحكماء العراق يسعون وراء غاية واحدة ، ويعملون على نشر نظرية ثابتة ، وينطوون تحت لواء فلسفة واحدة ، هي الفلسفة الإشراقية . ومبدأ هذه الفلسفة وأساسها الأول أن الله نور الأنوار ومصدر جميع الكائنات ، فمن نوره خرجت أنوار أخرى هي عماد العالم للمادى والروحي . والعقول المفارقة ليست إلا وحدات من هذه الأنوار تحرك الأفلاك وتشرف على نظامها^(٢) . فالفلسفة الإشراقية تعتمد إذن على نظرية العقول العشرة الفارابية مختلطة بعناصر مزدكية ومانوية .

وإذا كان العالم في جملته قد برز من إشراق الله وفيضه ، فالنفس تصل كذلك إلى بهجتها بواسطة الفيض والإشراق . فإذا ما تجردنا عن الملذات الجسمية تجلى علينا نور إلهي لا ينقطع مدده عنا . وهذا النور صادر عن كائن منزلته منا كنزلة الأب والسيد الأعظم للنوع الإنساني ، وهو الواهب لجميع الصور ومصدر النفوس على اختلافها . ويسمى الروح المقدسة أو بلغة الفلاسفة العقل الفعّال^(٣) . ومتى ارتبطنا به أدركنا المعلومات المختلفة ، واتصلت أرواحنا بالنفوس السماوية التي تعيننا على كشف الغيب في حال اليقظة والنوم .

(١) السهروردي ، حكمة الإشراق ، ص ٣٧١ .

(٢) السهروردي ، هياكل النور ، ص ٢٨ - ٢٩ و ٣٢

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٨

وليس للتصوف من غاية إلا هذا الارتباط ، والإشراقيون يسعون إليه ما استطاعوا وكثيراً ما ينعمون به . أما الأنبياء فهم في اتصال دائم وسعادة مستمرة . يقول السهروردى : « إن النفوس الناطقة من جوهر الملكوت ، وإنما يشغلها عن عالمها هذا القوى البدنية ومشاغلها ، فإذا قويت النفس بالفضائل الروحانية وضعف سلطان القوى البدنية بتقليل الطعام وتكثير السهر ، تتخلص أحياناً إلى عالم القدس ، وتتصل بأبيها المقدس وتتلقى منه المعارف ، وتتصل بالنفوس الفلكية العالة بحركاتها وبلوازم حركاتها ، وتتلقى منها المغيبات في نومها ويقظتها كراة تنتقش بمقابلة ذى نقش »^(١)

فالفلسفة الإشراقية التي دعا إليها السهروردى متأثرة في بدئها ونهايتها بتعاليم الفارابى ، ذلك لأنها مؤسسة على نظرية الفيض الفارابية ونزاعة إلى العالم العلوى . غير أن هذه الفلسفة صوفية كلها أو التصوف هو كل شيء فيها ، في حين أنه لدى الفارابى ليس إلا قطعة من مذهب متنوع الأجزاء . هذا إلى أن الإشراقى لا يقنع بالاتصال بالعقل الفعال وحده ، بل يطمع في الاتحاد بالله مباشرة والامتزاج بنور الأنوار^(٢) . فكان السهروردى حين دعى للاختيار بين تصوف الحلاج وتصوف الفارابى رأى أن يجمع بينهما ، وأن يقول بالاتصال والاتحاد معاً ؛ وهذه نزعة توفيق أخرى تتفق مع روحه العامة .

(١) المصدر نفسه ، ص ٤٤ - ٤٥

(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٥ - ٤٦ ؛ جكمة الإشراق ، ص ٣٨١

ب — ابن سبعين

هذا التصوف العقلي المبني على فكرة الفيض يبدو كذلك عند صوفي وفيلسوف آخر من رجال القرن الثالث عشر . ونعني به ابن سبعين المفكر النقادة الذي لم يُدرس بعد دراسة كافية ولا ثقة به ، على الرغم مما في آرائه من حصافة وفي أفكاره من عمق ودقة . وأكبر مصدر نعتمد عليه حتى اليوم في تعرف نظرياته هو المراسلات التي دارت بينه وبين فردريك الثاني ملك ألمانيا وأمبراطورها المتوفى سنة ١٢٥٠ . وقد بقيت هذه المراسلات مجهولة إلى أن اهتدى إليها المستشرق الإيطالي أمري سنة ١٨٥٣ ، في مخطوطة من مخطوطات أكسفورد تحت عنوان : « الرسائل الصقلية »^(١) . وبعده بنحو عشرين سنة قام بتحليلها في الصحيفة الأسيوية الفرنسية المستشرق الدنمركي المشهور مهن^(٢) . وقد وقفنا بأنفسنا على هذه المخطوطة فوجدناها مملوءة بالمعلومات والملاحظات الدقيقة ، وما أجدرها أن تطبع وتنشر .

وكلنا يعلم ما كان عليه فردريك الثاني من رغبة في العلم وحب للأدب والفلسفة العربية . لهذا وجه إلى ابن سبعين عالم صقلية وفيلسوفها في ذلك العهد أربعة أسئلة متعلقة بقديم العالم ، والمقولات العشر ، وما وراء الطبيعة في غاية ومبادئه ، وطبيعة النفس . وهذه الأسئلة تلخص تماماً المشاكل الهامة التي كانت تشغل المفكرين عامة وتلاميذ أرسطو على الخصوص في ذلك العصر . وقد

(١) Amari, Journal asiatique, 1853, 5e série, t. I, Fév-mars.

(٢) Mehren, Ibn Sab'în, Correspondance avec l'empereur

Frédéric II dans Journal asiatique, t. XVI (1879).

أجاب عنها ابن سبعين إجابة موسعة بحيث ضمنها كل مذهبه وآرائه الخاصة ،
وفي مقدور من يرجع إليها معتمداً على بعض المصادر الأخرى أن يكون فكرة
كاملة عن نظرياته الصوفية والفلسفية .

ولسنا هنا بصدد هذا العرض المطوّل ، وسنكتفي بأن نشير إلى ما يتصل
منه بموضوعنا . فالله في رأى ابن سبعين أصل العقول المتصرفة في الكون ،
صدرت عنه بمحض الفيض والإنعام ، والعقل الفعّال وهو أحدها يدبر شؤون
الأرض ويمد الكائنات بصورها الثابتة ، فهو مصدر النفوس البشرية على
الإطلاق . وإذا كانت النفوس صادرة عنه فهي ميالة دائماً إلى الاتصال به ،
ولا يحول دونها وذلك لإأدران الجسم وشهواته . فإذا ما تفرغ الإنسان للدراسة
والنظر، فاز بالمعرفة الكاملة والحقيقة المجردة ، وسما إلى درجة العقل الفعّال^(١) .

هذه النظرية - كما ترى - تكرار حرفي لما قاله الفارابي وابن سينا ، وصاحبها
نفسه يصرح بأنه أرسطى كسابقيه من فلاسفة الإسلام ، وإن كان ينقدم نقداً
مرأ^(٢) . وقد أقام تصوفاً عقلياً على أساس فلسفي ، فهو صوفي على طريقة الفلاسفة^(٣) ؛
وفيما يتعلق بمشكلة الجذب والإلهام يخيل إلينا أنه أميل إلى الفلاسفة منه إلى
الصوفية . فهو يرفض الحلول والاتحاد اللذين ذهب إليهما الحلاج ، ويقصر السعادة
على مجرد اتصالنا بالعقل الفعّال وارتباطنا به ارتباطاً روحياً معنوياً^(٤) .

Ibid., p. 359-360, 423; Massignon, Recueil, p. 133. (١)

Ibid., p. 129 et suiv. (٢)

Mehren, Journal asiatique, p. 145. (٣)

Ibid., p. 390. (٤)

م — وحدة الوجود :

فتصوف السهروردي وابن سبعين مؤسس على دعائم فلسفية . وفي رأيهما أن الكائن الممكن يستلزم كائناً آخر واجب الوجود بذاته ليمتحنه الوجود ويفيض عليه بالخلق والإبداع ، وهذا الكائن الواجب الوجود هو الله جل شأنه ، فهو موجود أزلاً بنفسه ودون حاجة إلى أي موجد آخر ، وإلا امتدت السلسلة إلى ما لا نهاية . والكائنات الأخرى جميعها مظاهر لعلمه وإرادته ، ومنه تستمد الحياة والوجود ؛ فوجودها إذن عرضي وبالتبع . وعلى هذا ليس ثمة إلا كائن واحد موجود حقيقة وضرورة ، بل هو الوجود كله ، والكائنات الأخرى لا تسمى موجودات إلا بضرب من التوسع والمجاز .

هذه هي نظرية وحدة الوجود التي اعتنقها جماعة من الصوفية بعد انحطاط الدراسات الفلسفية في الإسلام . وقد تكونت في أوائل القرن الثاني عشر الميلادي ، وانتشرت بعد ذلك في بلاد الأندلس والشرق . ومن أكبر أنصارها عبي الدين بن عربي المتوفى سنة ١٢٤٠ ميلادية ، وجلال الدين الرومي المتوفى سنة ١٢٧٣ ، وشعراء آخرون من متصوفة الفرس^(١) . ويصعد مذهب الوحدة هذا كما لاحظ ابن تيمية إلى ابن سينا ، أو كما نلاحظ نحن إلى الفارابي^(٢) . وإذا كان الله هو الوجود الحق وجب أن تتلاشى فيه سائر الموجودات الأخرى ؛ وهنا يختلط التصوف بالفلسفة اختلاطاً كبيراً . فكأن مذهب

(١) Nicholson, The Legacy of Islam, Oxford, 1931, p. 223

et suiv.

Massignon, Recueil, p. 187.

(٢)

المشائين من العرب لما حورب في شخص الفلاسفة وجد ملجأ لدى الصوفية ، وكثير من الأفكار الفلسفية المعقولة تبناه المتصوفة وأبرزوه في صور أخرى مقبولة ولو إلى حين . وفي رأينا أنه لا يمكن أن يدرس تاريخ التفكير الفلسفي الإسلامي في العصور الأخيرة دراسة كاملة ، منعزلاً عما كتبه المتصوفة وعلماء الكلام .

يبد أن الصوفية بدورهم لم يسلموا من شرور الفلسفة وويلاتها ، وما إن تفلسفوا حتى أضحوا عرضة للمحاربة والانتقام . فالسهروردي قتل بأمر صلاح الدين ، وابن سبعين انتحر في مكة بسبب مهاجمات وجهت إليه في الغالب ، واتهم معاصره ابن عربي بالإلحاد والزندقة من كثير من أهل السنة^(١) .

٦ — التصوف السني

إلى هنا انتهينا من بيان أثر نظرية السعادة الفارابية في رجال المدرسة الفلسفية الإسلامية ، وفي طائفة من المتصوفة الذين تشوبهم روح فلسفية . والآن يجدر بنا أن نبين ما إذا كانت هذه النظرية قد أثرت في الصوفية الآخرين المعتدلين أو المحافظين إن صح هذا التعبير . ومهمتنا في هذه المرحلة أشق منها في سابقتها ، لأنه ليس بغريب أن تفترض صلة بين فلاسفة وصوفية متفلسفين . أما محاولة إثبات علاقة بين الفلسفة والتصوف البحت ، التي يرى من واجباته الأولى محاربة الفلاسفة والمتفلسفين ، فهذا أمر عسير . ومهما يكن فسندرس هذه النقطة

Mehren, *Journal asiatique*, (1879), p. 338 et suiv.; C. (١)
de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam*, Paris, 1921, IV, p. 232.

على النحو الذى درسنا به النقط السابقة ، مبينين أولاً السرف فيما ذهبنا إليه من تقسيم الصوفية إلى معتدلين ومتطرفين .

١ — تعاليم الإسلام والزرعة الصوفية :

لم يكن الإسلام فسيح الصدر للرهبنة المسيحية والتقشف الهندى ، وكثيراً ما دعا إلى العمل للدنيا والتمتع المباح بلذائذ الحياة : « قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق ، قل هى للذين آمنوا فى الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة » . فهو بعيد إلى حد كبير عن طريقة القسس والرهبان فى بيعهم وصوامعهم ، وسنة فقراء الهند وعبادهم فى ألهم وعذابهم المستطاب . ومع هذا فكل دين يشتمل عادة بعباداته ونصائحه على قدر من التصوف لا يحتمل الشك . وسبق أن أشرنا إلى أن هناك عوامل كثيرة وتعاليم مختلفة : هندية وفارسية واغريقية ومسيحية أثرت فى تكوين التصوف الإسلامى ؛ ولكن يجب أن نضم إلى هذه المؤثرات الخارجية عاملاً آخر داخلياً وجوهرياً ، ألا وهو الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وبعض الأعمال الدينية . ولو لم يكن فى طبيعة الإسلام ما يسمح بشيء من التصوف ما وجد التقشف الهندى والرهبنة المسيحية إلى المسامين سبيلاً .

وقد دار نقاش طويل بين المستشرقين متعلق بأثر القرآن فى تكوين نظريات الإسلام الصوفية ، وهم فى هذا فريقان : فريق ينكر هذا الأثر وآخر يثبته . وفى مقدمة الفريق الأول يجب أن يذكر البارون كارادى قو الذى يزعم « أن القرآن لم يكن مطلقاً الكتاب الذى استطاع مبدئياً أن يجتذب المتصوفة نحوه

كثيراً ، لأنه متعلق جداً بالظواهر الخارجية ، وليس فيه الحنو الداخلي والروحي حقيقة^(١) . وعلى عكس هذا يقرر أستاذنا ماسينيون ، وبجانبه مرجليوث : « أن في القرآن البذور الحقيقية للتصوف ، وهذه البذور كفيلة بتنميته في استقلال عن أى غذاء أجنبي^(٢) » . ونحن نعتقد أن القرآن أعان المتصوفة كأعان التكلمين والفقهاء على نصره آرائهم . ذلك لأن كتاب الله في العالم الإسلامي قاموس للنجاة واللغووين ، ومذهب فلسفي للباحثين والمفكرين ، وذكروا يتقرب به البتهلون والمتضرعون ، وقانون يرجع إليها المشرعون ، وعقيدة يحتج بها المتكلمون . وكثيراً ما حاول أصحاب الآراء الجديدة ، والنظريات الحديثة الاحتجاج به والاعتماد عليه ، بل إن هؤلاء أخرجوا إلى نصرته من غيرهم ، فان آية منه قد تقرّب آراءهم إلى من حولهم وتكسب نظرياتهم سلطاناً دينياً وصفات شرعية . فالمتصوفة إذن ، لا فرق بين متطرفيهم ومعتدليهم ، أفادوا من القرآن بقدر ما أفاد غيرهم من الباحثين .

وأما ما في هذا الكتاب الكريم من حنو ورقة وعطف وشفقة ، فأمر لا يقبل الشك ؛ ويدهشنا أن البارون كارادى فولم يتنبه إليه . ذلك لأن القرآن لا يخاطب العقل وحده بل يناجى كذلك القلب ، ولا يعنى بالظاهر أكثر من عنايته بالباطن . وكم فيه من تحاليل شائقة وأساليب جذابة تصف أحوال النفس وأحاديثها الداخلية . وكيف يتصور أن يخلو كتاب سماوى من مناجاة القلوب

Ibid., p. 219.

(١)

(٢) Massignon, La Passion, p. 480.; Margoliouth, The Early Development of Mohammedanism, London, 1914, p. 199.

والأرواح، وهو إنما أعد أولاً وبالذات للجواهر التي تحس قبل أن تفكر وتسير غالباً وراء العاطفة والوجدان . وإنه لجهل بطبيعة الأديان أن يقال إن تعاليمها مصوغة في قوالب منطقية ولغة عقلية بحتة .

ويطول بنا البحث لو حاولنا أن نسرد هنا كل الآيات القرآنية المتصلة بالقاب والروح ، والتي استطاع المتصوفة الاستفادة منها في نواح كثيرة . ونكتفي بأن نشير إلى دراسة تحليلية عميقة أبان فيها الأستاذ ماسنيون الألفاظ الصوفية المقتبسة من القرآن الكريم ^(١) ، فمصطلحات المتصوفة فضلاً عن نظرياتهم ترجع إلى أصل في كتاب الله . وغنى عن البيان أن حديث المراج وقصة يوسف كانا أساساً لنظريتين هامتين من النظريات الصوفية، وهما الجذب والحب . والعلم اللدني الذي يتباهى به أهل الكشف والواصلون صورة مأخوذة عن الخضر عليه السلام ، الذي قال الله في شأنه : « فوجدنا عبداً من عبادنا آتينا رحمة من عندنا وعلمانا من لدنا علماً » . وعلى هذا يجب أن نبحث عن أصول التصوف الإسلامي في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، كما نبحث عنها في الصوامع الهندية والبيع اليهودية والكنائس المسيحية وتعاليم مدرسة الاسكندرية . غير أنه لا يفوتنا - وهذا أمر ينبغي التنبيه إليه - أن الألفاظ والآيات القرآنية صرّت بأدوار مختلفة من حيث مدلولها وتفهم الناس لها . فقد يفهم صحابي من لفظة قرآنية ما لا يفهمه تابعي أو رجل من رجال القرن الثالث الهجري ؛ واسنأ في حاجة أن نشير إلى مرونة الألفاظ القرآنية ومسارعتها للزمن والتقدم العلمي . ولو جارينا متصوفي

العصور الأخيرة، لرددنا كل بحث صوفي إلى آية قرآنية أو حديث نبوي، وهذا إسراف من غير شك. فلا يصح إذن أن نبحث عن أساس التصوف الإسلامى فى القرآن وحده أو فيه كما فهمه المتصوفة المتأخرون، بل يلزمنا أن ننشد هذا الأساس فى الألفاظ والآيات القرآنية كما بدت للمتصوفين الأول. يقول الأستاذ نكلسون: « صواب أن نعد المتصوفة بين خواص دارسى القرآن، ولكن لا يصح - فيما أظن - أن نعتبر التصوف مجرد نتيجة للدراسات القرآنية »^(١). وفى هذه الجملة القول الفصل والحكم السديد فى تلك الخصومة الأنفة الذكر التى شجرت بين المستشرقين. فأنا لا نسلم بإبعاد القرآن رأساً عن النظريات الصوفية، كما لا نوافق على عده وحده كفيلاً بخلق تصوف كامل؛ ولا يفوتنا أن نشير بعد كل هذا إلى أن هذه المعركة فقدت اليوم كثيراً من أهميتها.

ب - الزهد والتقشف

بدأ التصوف فعلاً على صورته الفطرية البسيطة منذ الصدر الأول للإسلام، فلاحظ على كثير من الصحابة ميلهم إلى الزهد والتقشف وإعراضهم عن الدنيا، بل لقد خطا بعضهم فى هذه السبيل خطوات فسيحة وبالع فيها مبالغة واضحة. بيد أن هؤلاء الزهاد والتقشفين لم يتسموا باسم خاص ولم ينتسبوا إلى طائفة معينة، ولم تطلق كلمة « صوفية » على جماعة محددة إلا فى أواخر القرن الثانى للهجرة^(٢). وما زال هذا النوع من السلوك ينمو ويزيد أنصاره إلى أن ولد

(١) Nicholson, *Legacy of Islam*, p. 212-213.

(٢) القشيري، الرسالة، ص ٨.

بعض البحوث والنظريات ، والعلم نتيجة العمل ، والنظرية في الغالب وليدة التطبيق .

لهذا رأينا رجلا من مفكرى القرن الثالث الهجرى ، وعلى رأسهم المحاسبي وذو النون المصرى ، يبدأون بوصف بعض الأحوال النفسية والظواهر الصوفية ، ومخلفاتهم من أقدم ما كتب في هذا الباب^(١) . ونظرية الاتحاد بوجه خاص ترجع إلى عهد متأخر ، فإن البسطامى هو أول من قال بها^(٢) . ثم جاء الجنيد والحلاج فرفعاها إلى عنان السماء ، وهى ولاشك أدق شىء فى التصوف الإسلامى وقد قسمت المتصوفة إلى طائفتين : طائفة تقبلها وأخرى ترفضها .

والقرآن لا يشير إليها مطلقاً بعبارة صريحة ، غير أن أنصارها لم يعدموا الحيلة فى دعمها ببعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التى نستطيع أن نذكر منها قوله تعالى : « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » ، « وهو معكم أينما كنتم » ، « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم » ، وقوله صلى الله عليه وسلم فى الحديث القدسى : « ما تقرب إلى المتقربون بمثل أداء ما افترضت عليهم ، ولا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى يحببني وأحبه . فإذا أحببته ، كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به^(٣) » .

(١) Micholson, *Legacy*, p. 215; Massignon, *Recueil*, p 15.

(٢) Nicholson, *Legacy*, p. 215—216.

(٣) وانظر أيضا Ibid., p. 214; القشيري ، الرسالة ، ص ٤٥ —

ج - رفض الأشاعرة لاتحاد الصوفي :

يبد أن الاتحاد الصوفي يؤدي إلى الاشتراك في ذات الباري جل شأنه وحلول اللاهوت في الناسوت ، وقبول شيء إلهي في داخل العبد معناه هدم الوحدة الربانية . وكل الخلاف بين الأشاعرة والمتصوفة يتلخص في هذه النقطة ، فالأشاعرة لا يقبلون أن ينزل الإلهي في الإنساني ، ولا أن يصعد الإنساني إلى الإلهي ، ويرفضون ضرورةً مذهب الحلول وإن كانوا يسلمون بالتصوف في جملته . إلا أن التصوف عندهم مقصور على وصف بعض الأحوال النفسية ودراسة الأخلاق العملية التي تسمو بالمرء إلى درجة الكمال ، دون أن تدعى الوصول إلى حلول الحلاج المزعوم . ومن هنا خرجت الصوفية المحافظة ، وانقسم المتصوفون إلى معتدلين ومتطرفين ، وليس هذا التقسيم بالجديد في العالم الإسلامي ، ولا في كل المدارس التي تسودها نزعة دينية .

وإننا نلاحظ في مختلف الدراسات الإسلامية - لا فرق بين التوحيد والفقہ والتصوف - أن هناك شعبتين متميزتين : شعبة السنيين وشعبة المبتدعين ، أو شعبة المحافظين وشعبة الأحرار . وإذا كان الغزالي هو أكبر خليفة لأبي الحسن الأشعري في نصرته مذهب أهل السنة الكلامي ، فهو بحق مؤسس التصوف السني . وكأنا أخذ على عاتقه نصرته أهل السنة في كل ناحية ومحاربة أهل البدعة كيفما كانت فرقهم ونحلهم ، فلاسفة كانوا أو باطنية ، متصوفة كانوا أو متكلمين ، حلاجيين كانوا أو معتزلة ؛ وقد آذت حملته الفلاسفة والمتفلسفين بقدر ما أخذت بيد أهل السنة من الكلاميين .

١ - الغزالي والتصوف السني

أما التصوف السني فهو تقريباً واضح أصوله وقواعده، ومبين طرقه ووسائله في كتابه «إحياء علوم الدين» الذي أضحى عمدة المتصوفين المتأخرين بلا استثناء . نعم إن الغزالي يجهر هنا بنظريات تبدو متناقضة تناقض بعض آرائه الكلامية والفلسفية، فتراه مثلاً يحارب محاربة عنيفة ويرفض رفضاً باتاً نظرية الاتحاد الحلاجية في كتاب «الإحياء» ، على حين أنه يميل إليها ويقول شيئاً يشابهها تمام المشابهة في كتاب «مشكاة الأنوار» ، وهذه نقطة ضعف لاحظناها عليه من قبل^(١)؛ ولعل تطوراً حدث في آرائه هو السر في هذه النظريات المتناقضة . ومهما يكن فكتاب «الإحياء» هو مصدر التصوف السني من غير جدال، وعليه نعتمد هنا أولاً وبالذات، وهو الذي أثر وحده تقريباً - من بين كتب الغزالي الصوفية - في المتصوفين المتأخرين : وما كان الغزالي لينكر التصوف وقد ركن إليه بعد أن خبر الدراسات الأخرى ولم يطمئن إليها، ووجد فيه حصنه الحصين^(٢) . فهو يرى أن علم القلوب لازم لزوم علم المرئيات والمموسسات ، لأن هناك عالين : عالم الباطن وعالم الظاهر . فإذا كان بعض العلوم يتولى عالم الظاهر بالدراسة والشرح ، فلا بد من علم خاص لتوضيح عالم الباطن . والمعلومات نفسها ضربان : حسية وصوفية ، أو ظاهرية وباطنية ، وفي هذا التقسيم ما يقابل أنواع العلوم الآتفة الذكر^(٣) . ولكن

(١) نشير إلى بحث عنوانه « فلاسفة الإسلام والتوفيق بين الفلسفة والدين » ، وقد نشر في مجلة « الرسالة » ، سنة ١٩٣٦ ، العدد ١٤١ ، ١٤٢ . ولقد وصل الأمر ببعض الباحثين أن ذهب إلى أن « المشكاة » ليست من صنع الغزالي .

(٢) الغزالي ، المتقذ من الضلال ، ص ٢ - ٧ .

(٣) Carra de Vaux, gazali, p. 204—205 ؛ وانظر أيضاً الغزالي ،

الإحياء ج ١ ص ٢٢ ، ٢٤ -

قد يقال إن وسيلتنا في تعرف المعلومات الظاهرية هي الحواس ، فبأى طريق نستطيع الوصول إلى المعلومات الباطنية ؟ والأمر في هذا يسير إذا ما رجعنا إلى الصوفية ، فأنهم يقولون إن التقشف والزهد والفضائل العملية جميعها سبيل إدراك الحقائق الخفية والإلهامات التي تتجاوز عالم السمع والبصر ؛ فالعرفة إذن هي غاية التصوف السامية . أما اتحاد العبد مع الرب فهذه قضية منقوشة عقلا وغير مقبولة تقلا .

هـ — تصوف وتصوف الفلاسفة

إذا شئنا أن نقارن بين تصوف الغزالي وتصوف الفارابي ، وجدناهما متفقين على رفض مذهب الحلول الذي قال به الحلاج . والإلهام الذي يسمي له الغزالي يشبه من وجوه كثيرة الاتصال الذي جدّ في طلبه الفارابي ، وكلا الرجلين يؤمن بوجود معارف باطنية وراء الحقائق الحسية ، وهذه غاية الحياة العملية والنظرية ، ومقصد الصوفية والأنبياء . ولقائل أن يقول إن الغزالي يستمد إلهاماته من الله مباشرة على حين أن الفارابي يقنع بالاتصال بالعقل الفعّال ، ولكن هذا الفرق في الواقع شكلي . فأن العقل الفعّال في رأى فلاسفة الإسلام جميعاً ليس إلا فاصلاً معنوياً ومرحلة تدرّج بين العبد وربّه ، وكل فيض مصدره الأخير والحقيق هو الله جل شأنه . وعلى هذا يمكننا أن نستنتج من كل ما سبق أن نظرية السعادة الفارابية أثّرت في جميع المتصوفة المسلمين ، المتطرفين منهم والمعتدلين أو الأحرار والمحافظين .

٧ — نظرية السعادة في المدارس الغربية

وقبل أن نختتم بحثنا هذا نقول كلمة مختصرة في أثر هذه النظرية في الفلسفة المدرسية اليهودية والمسيحية ، وفي بعض فلاسفة العصور الحديثة. وفلسفة اليهود في القرون الوسطى ، أو بعبارة أدق الدراسة اليهودية الفلسفية في ذلك العهد ، هي في الواقع صدى للفلسفة الإسلامية^(١) واليهود هم خلفاء العرب على تراث أرسطو والفلاسفة.. الآخرين، وقد فازت الفلسفة على أيديهم منذ القرن الثالث عشر الميلادي فوزاً عظيماً ، وأضحوا أنصارها طوال القرون الثلاثة التالية حين خذلتها الشعوب الأخرى . فأخذوا الأفكار العربية أو المعربة ونقلوها إلى لغتهم وتدارسوها فيما بينهم ، وتعلموا لفلسفة الإسلام تلمذة صادقة مخلصه .

١ — تعالى ابن ميمون بها

ودون أن نستقصى هنا كل مفكرهم نكتفي بأن نشير إلى شيخهم الأعظم وأستاذهم الأكبر موسى بن ميمون ، الذي يعد بحق الممثل الأول للفلسفة اليهودية المدرسية . وإذا ما ذكر ذكرت الفلسفة الإسلامية على الفور ، فقد اعتنق كل نظرياتها تقريباً ، وصادت نظرية السعادة بوجه خاص من نفسه هوى ووجد فيها مجالاً فسيحاً للتوفيق بين الفلسفة والدين . فهو يعتقد أن البحث والثقافة سبيل الكمال الإنساني ، وأن العلم هو العبادة الحق التي يستطيع العبد التقرب بها إلى ربه وكشف الحقائق الغامضة ؛ وكلما أمعن الإنسان في الدراسة

(١) إبراهيم مذكور ، مجلة الرسالة ، العدد ٩١ ، ص ٤٩٥ .

والنظر ازداد قرباً من ربه . ويشبه ابن ميمون الخالق والخلق في رتبهم المختلفة بملك عظيم يسكن قصر متيناً في مدينة كبيرة ، وسكان هذه المدينة بين المعجب بهذا القصر المصوّب النظر إليه ، والغافل عنه المعرض عن جماله وجلاله . ومن فتنوا به قد يدفعهم الشوق إلى السعى نحوه والطواف حول جدرانه الفخمة ، وربما اقتحموا عتبه وانسابوا إلى خدائقه وأفنيته الملائى بالأزهار والرياحين والمناظر البهجة ، ومنهم من يقنع بهذه الغاية ولا يطلب وراءها مزيداً . وذوو النفوس السامية والهمم العالية يأبون إلا التشرف بالملك في حضرته والإصغاء إلى حديثه والتمتع برؤيته ، وحينذاك يحظون بالغبطة الدائمة والنعم المقيم^(١) . وواضح أن هؤلاء المائلين في الحضرة الملكية هم من فازوا بالسعادة الفارابية ، والملك الذي رمز إليه ابن ميمون ليس شيئاً آخر سوى العالم الروحاني الذي نسعى إلى الاتصال به .

ب — أثرها في الفلسفة المبرسية المسيحية

تأثر فلاسفة القرون الوسطى المسيحيون كذلك بكثير من الآراء الفلسفية الإسلامية ، ولم يكن التصوف الفارابي خاصة بالغريب عليهم ؛ ذلك لأن المسيحية نفسها تشايح الأفكار الصوفية في جملتها وتدعو إلى قدر منها غير قليل . وإذا كانت الأشياء كلها صادرة من الله وعائدة إليه ، فخطيئة عظيمة أن ينسى المخلوق خالقه أو أن يتراخي في السعى نحوه والقرب منه . على أن الوصول إلى الذات الأقدس ليس بالعسير في رأى المتصوفين المسيحيين ، فانا ندنو من الله كلما خففنا أحمالنا وأعرضنا عن شواغل الحياة .

(١) موسى بن ميمون ، دلالة الحائرين ، ج ٣ ، ص ٤٣٣ وما بعدها .

وقد كتب جليسون - وهو حجة في هذا الباب - فصلاً ممتعاً في نظرية الحب المسيحية ، وأبان ما انطوت عليه من مدلولات خفية ونزعات صوفية.^(١) ومحنة الله هي السبيل الذي يقربنا منه ويقودنا إلى السعادة الفارابية . ويجب أن نضيف إلى هذا أن السعادة التي تعشقها الفارابي تعتمد على قوة أخرى وتستمد نفوذاً من سلطان عظيم ، ألا وهو سلطان أرسطو الذي استولى على القرون الوسطى المسيحية استيلاء تاماً منذ القرن الثالث عشر للميلاد . فإن هذه السعادة أشبه ما يكون «بالأديونيا» الأرسطية، وقد أسلفنا القول فيما بينهما من صلة.^(٢) لذلك لم يتردد كثير من أنصار أرسطو المسيحيين في اعتناق هذه النظرية ، وإن حاربوا في عنف غيرها من آراء الفلاسفة المسلمين . فالبير الأكبر والقديس توماس الأكويني يتحدثان عن عقل مقدس « Intellectus sanctus » هو في الغالب ابن « للروح القدسية » التي أشاد بذكرها الفارابي من قبل^(٣) . والقديس توماس يقرر في وضوح أن سرور النفس وغبطتها تنحصر في تأمل الحقائق الأزلية^(٤) .

فالسعادة الفارابية أثرت إذن في يهود القرون الوسطى ومسيحيها على السواء . وليس بعزيز علينا أن نبين المصدر الذي أخذ عنه المسيحيون هذه النظرية ، فقد قرأوا عنها شيئاً فيما ترجم من رسائل الفارابي إلى اللاتينية ، ووقفوا عليها مفصلة

(١) Gilson, L'Esprit de la philosophie médiévale, t. I, p. 65-85.

(٢) ص ٤٤-٤٥

(٣) ص ٣٨-٣٩ ؛ وانظر أيضاً Gilson, Archives, t. IV, p. 74.

(٤) Carra de Vaux, Les penseurs de l'Islam, t. IV, p. 73.

في مؤلفات ابن سينا وابن رشد وفي كتاب موسى بن ميمون المشهور ، « دلالة الحائرين » ، الذي استقى منه الغرب كثيراً من الأفكار الشرقية .

م — نظائرها في الفلسفة الحديثة

لم يقف أثر هذا الكتاب في نشر الأفكار الإسلامية عند القرون الوسطى ، بل جاوزها إلى العصور الحديثة . وذلك أنا نجد لدى واحد كاسبينوزا أو كيبنتز آراء كثيرة الشبه بآراء فلاسفة الإسلام : فنظرية النبوة عند الأول تشبه شبهها عظيم النظرية التي أخذ بها الفارابي ، ومشكلة العناية عند الثاني لا تختلف كثيراً عما قال به ابن سينا من قبل ^(١) . وربما يبدو غريباً أن نحاول إثبات علاقة بين مفكرى الإسلام وهؤلاء الفلاسفة المحدثين ، خصوصاً وقد جرت عادة مؤرخي الفلسفة الإسلامية أن يقفوا بها عند القرون الوسطى ، ولم يفكر واحد منهم في جد أن يدرس الصلة بينها وبين فلسفة العصور الحديثة دراسة منظمة . ولكننا نرى أن هذه الصلة جديرة بالبحث والدرس ، ومعتمدة على أسس تعززها ، فقد عرف اسبينوزا « كتاب دلالة الحائرين » ، وعنى به عناية كبيرة ، كما عرفه لينتز وأثنى عليه ثناء مستطاباً . ^(٢) ففي ضوء هذا الكتاب نستطيع أن نحدد إلى أي مدى تأثر رجال العصور الحديثة بالأفكار الإسلامية .

ويمكننا أن نلاحظ كذلك وجوه شبه بين نظرية السعادة الفارابية وبعض الأفكار الصوفية الحديثة ، وخاصة لدى اسبينوزا الذي تربطه بالفارابي أكثر

Madkour, La place, p. 206-209.

(١)

Ibid, p. 208 - 209

(٢)

من علاقة . فكلاهما يعد السعادة غاية لمذهبه الفاسق ، ويعملان على تحقيقها
بوسائل متماثلة . وكلاهما صوفي النزعة في سلوكه وآرائه ، وتصوفهما عقلي نظري
مبنى على العلم والدراسة . ونظريتهما الكلامية متقاربة ومتشابهة ، فصفت
البارى عند الفارابي لا تختلف كثيراً عنها لدى اسپينوزا . الله في رأيهما علم
ومعلوم وعالم في آن واحد ، وهوية وماهية معاً ، هو مسبب الأسباب والجوهر
المطلق أو الجوهر الوحيد ^(١) . فهو موجود بنفسه وجوداً أزلياً قديماً ، وكل
الكائنات تستمد وجودها منه . وعلى هذا نرى أن الفيلسوف العربي والفيلسوف
الإسرائيلي يقولان بمذهب وحدة الوجود . وإذا كانت النفوس البشرية
قد استمدت وجودها من الله فهي دائماً في نزوع إليه ، وكلها في أن تتجه نحوه
وتقترب منه وتحبه حباً صادقاً . وهذا هو الحب الفلسفي الذي يتغنى به اسپينوزا ،
ويرى فيه لذة لاتنقطع وغبطة تجلُّ عن الوصف ^(٢) .

الآن وقد تتبعنا نظرية السعادة الفارابية منذ نشأتها إلى أن أسلمناها إلى
العصور الحديثة ، نستطيع أن نقرر أن المشائين من العرب أثروا فيمن جاء بعدهم
تأثيراً واضحاً . فأفاد منهم مفكرو الإسلام لافرق بين متطرفيهم ومعتدليهم ،
وإن تحاملوا عليهم وحاربوا معظم نظرياتهم ، وأخذ عنهم رجال الفلاسفة المدرسية
من يهود ومسيحيين كثيراً من آرائهم وأفكارهم . ولم يقف أثرهم عند القرون

Spinoza, *Ethique*, II ch. 7.

(١)

Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Paris, 1928, t. II (٢)

الوسطى بل تعداها إلى العصور الحديثة ، وقد أوضحنا فيما سلف وجوه الشبه بين بعض النظريات الفارابية والآراء الاسبينوزية . ونحن لاندعى طبعاً أن الفلسفة الإسلامية أثرت تأثيراً مباشراً في رجال العصر الحديث وجماعة الديكارتيين بوجه خاص ، فإن أحداً منهم لم يعرف العربية . ولكن الأفكار الإسلامية نفذت إليهم — فيما نعتقد — عن طريقين : طريق اليهود وطريق المسيحيين ، ففيما كتب موسى بن ميمون مثلاً أو القديس توماس ما يحكي بعض الآراء الإسلامية .

وإذا كانت الفلسفة الإسلامية نفسها لا تزال غامضة ومجهولة ، فبديهي أن يبقى أثرها في طي الخفاء ، ولا سيما إذا كان هذا الأثر متعلقاً بناحية يزعم الناس أنها بمنأى عن التأثير . فقد شاع خطأ أن ديكارت يفصل فصلاً تاماً بين عهدين ، وأنه أب لفلسفة لا تحمل في ثناياها شيئاً من آثار الفلسفات السابقة . غير أن هذه الفواصل المزعومة بين العصور قد انمحت ، وهذه السدود المقامة باطلاً بين مراحل التفكير الإنساني قد انهارت . وقد ثبت فعلاً أن ديكارت سبق إلى كثير من أفكاره في القرون الوسطى المسيحية ، كما أن مذهب لينتزر مثلاً يقترب من الفلسفة المدرسية والإغريقية بقدر قربه من النظريات الديكارتية^(١) . فلم لا نحاول بدورنا أن نوازن بين شك ديكارت وشك الغزالي ؟ ولم لا نبحث عن أصل التفرقة الاسبينوزية بين الذات والوجود عند الفارابي ، كما بحثنا عنه لدى كثير من الفلاسفة المتقدمين . إنا إن فعلنا خدمنا القرون الوسطى والتاريخ

(١) Blanchet, Les antécédents historiques, du « Je pense donc Je suis », Paris, 1920.

الحديث ، وألقينا جزءاً من الضوء على طائفة كبيرة من النقط الغامضة ، وثقنا بقسطنا في ربط الفلسفة الإسلامية بسلسلة التفكير الإنساني .
وهناك أمر آخر ، وهو أنه ينبغي أن تتجه الجهود نحو العصور المتأخرة من تاريخ الثقافة الإسلامية . فإن ما كتب فيها لا يكاد يذكر ، ومعلوماتنا عنها محدودة للغاية . وقد حاول هورتن في بحوث متفرقة أن يوضح جانبها الفلسفي ، إلا أنها محاولات بادئة ومقدمات لما ينبغي أن يعقبها . وأما اللغة والتشريع والتوحيد والتصوف فلا تزال في طي الكتمان . ولعل أغمض شيء في هذا الدور حقيقة هو تاريخ التصوف على الرغم مما فيه من طرافة ، وماله من أهمية اجتماعية وفلسفية . نحن لاننكر أن عصور الظلام ثقيلة على النفس وليس فيها شيء كثير يجتذب الباحث أو القارئ ، هذا إلى قلة مصادرها وتعذر السير فيها والاهتداء إلى معالمها . بيد أن ربط الحاضر بالماضي يستلزم أن نجلى غامضها وندرسها دراسة وافية .

الفصل الثالث

نظريّة النبوة

يعتمد كل دين سماوى أولا وبالذات على الوحي والإلهام ، فعنهما صدر ، وبما لهما من إعجاز فاز ، وعلى تعاليمهما تأسست قواعده وأركانه . وما النبي إلا بشر منح القدرة على الاتصال بالله والتعبير عن إرادته ، وهذا هو كل ماله من امتياز . فلا يرى رؤيا إلا جاءت كفلق الصبح ، ولا يروى خبراً إلا وهو تنزيل من حكيم حميد ، ولا يقضى بقضاء إلا وهو ينفذ إرادة الله . والإسلام ككل الديانات الساميّة الكبرى يستمد قوته من السماء ، فعقائده وقوانينه مأخوذة من الكتاب والسنة اللذين هما وحي مباشر أو غير مباشر : « وما ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحي يوحى علمه شديد القوى » . فمن ينكر الوحي يرفض الإسلام في جماته ، أو يهاجمه على الأقل في أساسه ويهدم دعائمه الأولى والرئيسية ؛ وتلك جريمة شنعاء قل أن يجرؤ عليها أشخاص عاشوا فوق أرض الإسلام وتحت سمائه .

١ — الفارابي أول من قال بها

وليس شيء ألزم لفيلسوف مسلم من أن يحتفظ في مذهبه بمكان للنبوة والوحي ، إذا شاء أن تقبل فلسفته وتقابل بالتسامح من جانب إخوانه المسلمين .

وقد كان فلاسفة الإسلام حريصين كل الحرص على أن يوفقوا بين الفلسفة والدين ، بين العقل والنقل ، بين لغة الأرض ولغة السماء . لهذا لم يفهم أن يشرحوا لغة السماء ويوضحوا كيفية وصولها إلى سكان العالم الأرضي ، وبينوا الدين في اختصار على أساس عقلي ؛ فكوتوا نظرية النبوة التي هي أهم محاولة قاموا بها للتوفيق بين الفلسفة والدين . والفارابي هو أول من ذهب إليها وفصل القول فيها ، بحيث لم يدع فيها زيادة لخلفائه فلاسفة الإسلام الآخرين . وهذه النظرية هي أسى جزء في مذهبه الفاسفي ، تقوم على دعائم من علم النفس وما وراء الطبيعة ، وتتصل اتصالاً وثيقاً بالسياسة والأخلاق . ذلك لأن الفارابي يفسر النبوة تفسيراً سيكولوجياً ، ويعدها وسيلة من وسائل الاتصال بين عالم الأرض وعالم السماء . ويرى فوق هذا أن النبي لازم لحياة المدينة الفاضلة من الناحية السياسية والأخلاقية ، فنزلته لا ترجع إلى سموه الشخصي فحسب ، بل لئلا يترك أثره في المجتمع .

(١) اهتمامه بالسياسة المدنية :

قد يكون الفارابي أكثر فلاسفة الإسلام اشتغالا بالمسائل الاجتماعية ، فهو يتعرض لها في كثير من مؤلفاته ، ويعنى بها عناية تدل على الرغبة والاهتمام . وبين رسائله القليلة التي وصلت إلينا رسالتان رئيسيتان موقفتان على السياسة والاجتماع وهما : « السياسة المدنية » ، و « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، وله شرح مختصر على « نواميس » أفلاطون لا يزال مخطوطاً حتى

اليوم ومحتفظاً به في مكتبة ليدن . و « كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة »
يكفى وحده لأن يعد الفارابي من فكروا تفكيراً منظماً في النظريات
السياسية . ولعله أشهر كتبه وأصقها به ، وقد عرف المتأخرون له هذه المنزلة ،
فلقبوا مؤلفه به وسموه « صاحب المدينة الفاضلة » . وهذا الكتاب يحاكي
« جمهورية » أفلاطون إلى حد بعيد ، ويحوى كثيراً من الآراء الأفلاطونية .
والواقع أن شيخ الأكاديمية انفراد تقريباً ، بين مفكرى الإغريق ، بالتأثير في
دراسة العرب الاجتماعية ، وبرز في هذا المضمار على أرسطو الذي ساد الفلسفة
الإسلامية في نواحيها الأخرى .

فعلى طريقة أفلاطون يرى الفارابي أن المدينة كل مرتبط بالأجزاء ومتضامها،
كالبدن إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالحمى والسهر . فالألم
الذي يحس به أحد أفراد الجمعية لا بد أن يمدوه إلى الآخرين ، والسرور الفردي
لا يصح أن يعرف في جمعية صالحة . فلا يألم شخص وحده ، ولا يُسر وحده ،
بل يجب أن تسرى في الجميع روح واحدة تحس بإحساس مشترك . وإذا
كانت أعضاء الجسم ذات وظائف متميزة فواجب أن يكون لكل فرد من أفراد
الجمعية عمل خاص ، ولن تتم للجمعية سعادتها إلا إذا قسم العمل بين أفرادها
تقسماً متناسباً مع كفاياتهم ومشوباً بروح التضامن والتعاون^(١) . وبديهي أن
الأعمال الاجتماعية متفاوتة بتفاوت غاياتها ، وأسمائها وأشرفها ما اتصل برئيس
الجمعية ومهمته . لأنه من المدينة كالقلب من الجسم ، فهو مصدر الحياة وأصل

(١) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٥٤ - ٥٥ ؛ وانظر أيضاً :

Platon, République, 370 a - 373 c. .

التناسق والنظام . وليست وظيفته سياسية فقط ، بل هي أخلاقية كذلك ؛ فإنه مثال يحتذى وسعادة الأفراد تتلخص في التشبه به ^(١) .

ب - رئيس المدينة الفاضلة

يبنى الفارابي كل آماله على رئيس المدينة ويعلق عليه كل الأهمية ، كما علق شيخ أثينا أهمية كبيرة على رئيس الجمهورية ، ويشترط فيه شروطاً كثيرة تشبه تمام الشبه الشروط التي قال بها أفلاطون من قبل ، بل هي مأخوذة عنها نصاً . ويعقد لها في كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » فصلاً مستقلاً عنوانه : « في خصال رئيس المدينة الفاضلة » ، وفي هذا الفصل يقرر أنه لا بد أن يكون هذا الرئيس سليم البنية ، قوى الأعضاء تامها ، جيد الفهم والتصور ، قوى الذاكرة ، كبير الفطنة ، سريع البديهة ، حسن العبارة ، محباً للعلم والاستفادة ، متحلياً بالصدق والأمانة ، نصيراً للعدالة ، عظيم الإرادة ، ماضى العزيمة ، قانماً متجنباً للملذات الجسمية ^(٢) . وهي شرائط صعبة التحقيق ، ونادرة الوجود مجتمعة في شخص واحد كما يلاحظ الفارابي نفسه .

ومع هذا لا يتردد في أن يزيدا تعقيداً ، فيضيف إليها شرطاً آخر أملاه عليه مذهبه العام واستعداداه الصوفي ؛ أو بعبارة أخرى يضيف إليها الشرط الذي يبعده عن أفلاطون بقدر ما يقربه من التعاليم الإسلامية . وذلك الشرط

(١) الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ٥٥ - ٥٦ = تحصيل السعادة ، ٤٣ ، ١٦ .

(٢) الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ٥٩ - ٦٠ = تحصيل السعادة ، ص ٤٤ ، ٤٥ ؛

وانظر أيضاً : Platon, République, 490 c .

هو أنه لابد لرئيس المدينة من أن يسمو إلى درجة العقل الفعّال الذي يستمد منه الوحي والإلهام . والعقل الفعّال ، كما نعلم ، أحد العقول العشرة المتصرفة في الكون ، وهو أيضاً نقطة الاتصال بين العبد وربّه ، ومصدر الشرائع والقوانين الضرورية للحياة الخلقية والاجتماعية^(١) .

ولعلنا نلاحظ من هذا أن خيال الفارابي — ولو في هذه النقطة على الأقل — أخصب من خيال أفلاطون . ففي حين أن مؤلف الجمهورية يريد أن يرغم الفيلسوف على النزول من سماء التأملات إلى عالم الشؤون السياسية ، يطلب الفارابي من رئيس مدينته أن يندمج في العالم الروحي ويحيي بروحه أكثر من حياته بجسمه ، ويشترط فيه أن يكون قادراً باستمرار على الاتصال بالعقل الفعّال . فالحاكم الفيلسوف الذي قال به أفلاطون يتحول إلى حكيم واصل عند الفارابي . يقول دي بور بحق: « يُبرز الفارابي رئيسه في كل الصفات الإنسانية والفلسفية ، فهو أفلاطون في ثوب محمد النبوي »^(٢) . وواجب على رئيس كهذا قد حظى بالسعادة الحقة ونعم بالاتصال بالكائنات الروحية أن يجتنب مرءوسيه نحوه ، ويقوم على تهذيب أرواحهم أولاً وبالذات ، ويصعد بهم إلى مستوى النور والإشراق . فنحن إذن أمام مدينة سكانها قديسون ورئيسها نبي ، وهي مدينة لا وجود لها إلا في مخيلة الفارابي .

(١) الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ٥٧ — ٥٨ .

(٢) de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam*, p. 112.

جـ — الخيلة سبيل اتصال النبي بالعقل الفعال

يبد أن الفيلسوف العربي يأبى إلا أن يصوّر لنا من هذا الخيال حقيقة ،
ويحملنا على التسليم بإمكان المدينة الفاضلة التي ينشدها . ذلك لأن الاتصال بالعقل
الفعال ، وإن يكن نادر الوجود وخاصاً بعظماء الرجال ، ميسور من طريقين :
طريق العقل وطريق الخيلة ، أو طريق التأمل وطريق الإلهام . فبالنظر والتأمل
يستطيع الإنسان أن يصعد إلى منزلة العقول العشرة ، وبالدراسة والبحث ترقى
نفسه إلى درجة العقل المستفاد حيث تتقبل الأنوار الإلهية^(١) . وليست النفوس
كلها قادرة طبعاً على هذا الاتصال ، وإنما تسمو إليه الأرواح القدسية التي
تستطيع أن تخترق حجب الغيب وتدرّك عالم النور . يقول الفارابي : « الروح
القدسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق ، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها
الباطن ، وقد يتعدى تأثيرها من بدنّها إلى أجسام العالم وما فيه ، وتقبل
المعلومات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس »^(٢) . فبفضل الدراسات
النظرية الطويلة والتأملات العقلية الكثيرة يستطيع الحكيم الاتصال بالعقل
الفعال ، وهذا الحكيم الواصل هو الذي يسمح الفارابي بأن يكل إليه مقاليد
أمور مدينته . وبهذا يحل « صاحب المدينة الفاضلة » — على طريقته طبعاً — مشكلة
الرئيس السياسي والاجتماعي ، وهو حل صوفي كما ترى ؛ وليس غريباً أن يصدر
عن فيلسوف يقول بنظرية السعادة والاتصال . فآراء الفارابي السياسية ، وإن

(١) الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ٤٦ — تعليقات ، ص ١٤ .

(٢) الفارابي ، الثمرة المرضية ، ص ٧٥ ؛ وانظر هنا ، ص ٣٨ .

اعتمدت على دعائم أفلاطونية ، مشوبة بنزعة صوفية واضحة .

على أن الاتصال بالعقل الفعال ممكن أيضاً عن طريق الخيلة ، وهذه هي حال الأنبياء ، فكل إلهاماتهم وما ينقلون إلينا من وحي منزل أثر من آثار الخيلة ونتيجة من نتائجها . وإذا ما رجعنا إلى علم النفس عند الفارابي وجدنا أن الخيلة تلعب فيه دوراً هاماً ، وتنفذ إلى نواحي الظواهر النفسية المختلفة . فهي متينة الصلة باليول والعواطف ، وذات دخل في الأعمال العقلية والحركات الإرادية ، تمد القوى النزوعية بما يستثيرها ويوجهها نحو غرض ما ، وتغذي الرغبة والشوق بما يؤججها ويدفعها إلى السير في الطريق حتى النهاية . هذا إلى أنها تحتفظ بالآثار الحسية وصور العالم الخارجي المنقولة إلى الذهن عن طريق الحواس ، وقد لا يقف عملها عند ادخار الصور الذهنية والاحتفاظ بها ، بل تخلق منها قدراً مبتكراً لا تماكي فيه الأشياء الحسية ، وبهذا يشير الفارابي إلى الخيلة المبدعة (imagination créatrice) التي تنبه إليها علماء النفس المحدثون ، بجانب الخيلة الحافظة (imagination conservatrice) ؛ ومن الصور الجديدة التي تخترعها الخيلة تنتج الأحلام والرؤى .

ويعني هنا قبل كل شيء أن نبين أثر الخيلة في الأحلام وتكوينها ، فإنا إن فسرنا الأحلام تفسيراً علمياً استطعنا أن نفسر النبوة وآثارها . ذلك لأن الإلهامات النبوية إما أن تتم في حال النوم أو في حال اليقظة ، وبعبارة أخرى إما أن تبدو على صورة الرؤيا الصادقة أو الوحي . والفرق بين هذين الطريقتين نسبي ، والاختلاف بينهما في الرتبة لا في الحقيقة . وما الرؤيا الصادقة إلا شعبة من شعب النبوة تمت إلى الوحي بصلة وتتحد معه في الغاية ، وإن اختلفت عنه

في الوسيلة ؛ فإذا فسرنا أحدهما أمكن تفسير الآخر . وقد عقد الفارابي في كتابه : « آراء أهل المدينة الفاضلة » فصلين متتاليين « في سبب المنامات » ، « وفي الوحي ورؤية الملك » ؛ وفي هذا ما يبين الصلة بين هذين المبحثين^(١) .

فهو يبدأ أولاً بالأحلام فيوضحها توضيحاً يقرب كثيراً من بعض الآراء العلمية الحديثة ، ويرى أن الخيلة متى تخلصت من أعمال اليقظة تفرغت أثناء النوم لبعض الظواهر النفسية ، فتخلق صوراً جديدة أو تجمع صوراً ذهنية قديمة على أشكال مختلفة محاكية ومتأثرة في ذلك ببعض الإحساسات والمشاعر الجسمية أو العواطف النفسية والمدركات العقلية . فهي قوة مخترعة قادرة على الخلق والإيجاد والتصوير والتشكيل ، ولها أيضاً قدرة عظيمة على المحاكاة والتقليد ، وفيها استعداد كبير للانفعال والتأثر^(٢) . فأحوال النائم العضوية والنفسية وإحساساته ذات أثر واضح في مخيلته ، وبالتالي في تكوين أحلامه . وما اختلفت الأحلام فيما بينها إلا لاختلاف العوامل المؤثرة فيها ، فنحلم بالماء أو السباحة مثلاً في لحظة يكون مزاجنا فيها رطباً . وكثيراً ما مثلت الأحلام تحقيق رغبة أو الفرار من فكرة بغيضة ، فقد يتحرك الإنسان أثناء نومه تلبية لنداء عاطفة خاصة ، أو يجاوز مرقدہ ويضرب شخصاً لا يعرفه أو يجري وراءه^(٣) ؛ وعلى الجملة الميول الكامنة والإحساسات السابقة أو المصاحبة لحلم ما ذات دخل عظيم في تكوينه وتشكيله .

(١) الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ٤٧ - ٥٣ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٨ - ٤٩ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٤٩ - ٥٠ .

ولسنا في حاجة أن نشير إلى أن هذه الملاحظات على بساطتها تشبه التجارب العلمية التي قام بها فرويد وهرفي ومورى من علماء النفس المحدثين الذين اشتغلوا بالأحلام وتحليلها . وقد أبان فرويد في جلاء أثر الميول الكامنة في تشكيل الرؤى والأحلام ، وخاصة لدى الكهول والشبان . واستطاع هرفي ومورى أن يبرهننا على أن الحلم غالباً ما يكون امتداداً لإحساس سابق أو نتيجة لإحساس مقارن ، فقد يحلم الإنسان بحريق في حجرته في الوقت الذي يقع فيه بصيص من الضوء على حديقته أثناء نومه ، أو بأنه يُضْرَب على أثر ألم في ظهره ؛ وقد حدث مرة أن رأى شخص أن داره تنهار به في الوقت الذي انكسرت فيه إحدى قوائم سريره . ولقد وصل الأمر بهرفي أن ظن - بناء على ما سبق - أنه يمكن أن يتصرف الإنسان في أحلامه ويشكلها كما يشاء ، فتى ربط صلة بين بعض الإحساسات وذكريات معينة استطاع في نومه استعادة هذه الذكريات بإثارة الإحساسات المتصلة بها . وقد بدأ حاول الأغريق أن يحتفظوا بأحلامهم أو يثيروها بواسطة بعض الطقوس الدينية .

وإذا كان في مقدور الخيلة أن تحدث كل هذه الصور فهي تستطيع أن تشكلها بشكل العالم الروحاني ، فيرى النائم السموات ومن فيها ، ويشعر بما فيها من لذة وبهجة^(١) . وفوق هذا قد تصعد الخيلة إلى هذا العالم وتتصل بالعقل الفعال الذي تتقبل منه الأحكام المتعلقة بالأعمال الجزئية والحوادث الفردية ، وبذا يكون التنبؤ . وهذا الاتصال يحدث ليلاً ونهاراً ، وبه نقس النبوة ، فهو

(١) المصدر نفسه ، ص ٥٠ .

مصدر الرؤيا الصادقة والوحى . يقول الفارابى : « إن القوة التخيلية إذا كانت فى إنسان ما قوية كاملة جداً ، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولى عليها استيلاء يستغرقها بأسرها ، ولا يستخدمها للقوة الناطقة ، بل كان فيها مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به أيضاً أفعالها التى تخصها ، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين فى وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها منها فى وقت النوم ... اتصلت بالعقل الفعّال وانعكست عليها منه صور فى نهاية الجمال والكمال . وقال الذى يرى ذلك إن لله عظمة جليلة عجيبة ، ورأى أشياء عجيبة ، لا يمكن وجود واحد منها فى سائر الموجودات أصلاً . ولا يتمتع إذا بلغت قوة الإنسان التخيلية نهاية الكمال أن يقبل فى يقظته عن العقل الفعّال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة أو محاكياتها من المحسوسات ، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة وبراها ، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية . وهذا هو أكل المراتب التى تنتهى إليها القوة التخيلية والتى يبلغها الإنسان بهذه القوة » (١) .

فيزة النبى الأول فى رأى الفارابى أن تكون له مخيلة قوية تمكنه من الاتصال بالعقل الفعّال أثناء اليقظة وفى حال النوم ، وبهذه المخيلة يصل إلى ما يصل إليه من إدراكات وحقائق تظهر على صورة الوحى أو الرؤيا الصادقة ؛ وليس الوحى شيئاً آخر سوى فيض من الله عن طريق العقل الفعّال . وهناك أشخاص قويو المخيلة ، ولكنهم دون الأنبياء ، فلا يتصلون بالعقل الفعّال إلا فى حال النوم ، وقد يعز عليهم أن يعربوا عما وقفوا عليه . أما العامة والدهاء

(١) المصدر نفسه ، ص ٥١ - ٥٢ .

فخيلتهم ضعيفة هزيلة لاتسمو إلى درجة الاتصال هذه لا في الليل ولا في النهار. يقول الفارابي : « ودون الأنبياء من يرى بعض الصور الشريفة في يقظته وبعضها في نومه ، ومن يتخيل في نفسه هذه الأشياء كلها ولكن لا يراها ببصره . ودون هذا من يرى جميع هذه في نومه فقط ، وهؤلاء تكون أقاويلهم التي يعبرون بها أقاويل محاكية ورموزاً وألغازاً وإبدالات وتشبيهات ، ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتاً كثيراً »^(١) . وهنا يشير الفارابي إلى جماعة الأولياء والواصلين الذين يتفقون مع الأنبياء في بعض النواحي ويختلفون عنهم في نواح أخرى .

هذه هي نظرية النبوة التي انتهى إليها الفارابي بعد بحوثه الاجتماعية والنفسية. فالنبي والحكيم في رأيه هما الشخصان الصالحان لرياسة المدينة الفاضلة ، وكلاهما يحظى في الواقع بالاتصال بالعقل الفعال الذي هو مصدر الشرائع والقوانين الضرورية لنظام الجمعية ؛ وكل ما بينهما من فارق أن الأول يحظى بهذا الاتصال عن طريق الخيلة والثاني عن طريق البحث والنظر . وسندع الحكم وطريق اتصاله جانباً ، فقد تعرضنا له في الفصل السابق ، ونوجه عنايتنا فيما يلي إلى بيان أصول نظرية النبوة وأثرها فيمن جاء بعد الفارابي من فلاسفة ومفكرين .

(١) المصدر نفسه ، ص ٥٢ .

٢ — أصولها والدوافع إليها

أثيرت مشكلة الوحي في العالم العربي منذ بدأ النبي صلى الله عليه وسلم دعوته، فكفار قريش ما كانوا يريدون أن يقبلوا أن محمد بن عبد الله ينزل عليه وحي سماوي، وكثيراً ما زددوا جملتهم التهكمية المشهورة : هذا ابن أبي كبشة يكلم من السماء ! واستبعدوا عليه كل البعد أن يتصل بالعالم الآلهي، وهو بشر مثلهم يأكل ويشرب ويتردد إلى الحوانيت والأسواق : « وقالوا ما لهذا الرسول يأكل الطعام، ويمشي في الأسواق ؛ لولا أنزل عليه ملك فيكون معه نذيراً، أو يلقى إليه كنز، أو تكون له جنة يأكل منها ». بيد أن معجزاته بهرتهم وفصاحته أغمتهم، وهم أهل القول واللسن، وزعماء البلاغة والبيان. فأخذوا يتهمونهم تارة بالسحر والشعوذة، وأخرى بالكهانة والتنجيم، وعزوا إليه قوى خفية لا حصر لها. ولم يكن له من جواب على هذه الدعاوى الباطلة والافتراءات القاسية إلا أن يقول : « ما أنا إلا بشر مثلكم يوحى إلي ». فهو لا يجيء بشيء من عنده، ولا يفترى عليهم الكذب، وإنما يبلغ رسالة الله : « يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك، وإن لم تفعل فما بلغت رسالته، والله يعصمك من الناس، إن الله لا يهدي القوم الكافرين ».

١ — تعاليم الإسلام في الوحي والإلهام

ونظرية الإسلام في الوحي وطرائقه سهلة واضحة. فهناك ملك خاص هو جبريل عليه السلام، قادر على التشكل بأشكال مختلفة شأن الملائكة الآخرين، وكل وظيفته تلخيص في أنه واسطة بين الله وأنبيائه. وعنه تلقى محمد صلى الله

عليه وسلم كل الأوامر الدينية ، ألهم إلا في ليلة المعراج فقد اتصل بربه مباشرة واستمع ما فرض عليه وعلى أمته . ويجب أن نشير كذلك إلى أن الأحلام وسيلة من وسائل الكشف والإلهام ، فإن النفوس الطاهرة تصعد أثناء النوم إلى عالم الملكوت ، حيث تقف على الأمور الخفية والحقائق الغامضة . وقد رأى النبي صلى الله عليه وسلم قبل أن يبدأ دعوته أحلاماً آذنت بمهمته ، وكانت إرهاباً لنبوته وبشيراً برسالته : « والرؤيا الصادقة جزء من ستة وأربعين جزءاً من أجزاء النبوة » . وفي القرآن الكريم سورة كاملة تشرح الأحلام وأثرها في التنبؤ بالغيب ، ونعني بها سورة يوسف .

لم يتردد رجال الإسلام في الصدر الأول مطلقاً في التسليم بهذه الوسائل الخاصة بالوحي والإلهام . ولم يحاول واحد منهم أن يسأل عن النبوة في سرها وأساسها ، ولا عن المعجزات في عللها وأسبابها . وآمنوا إيماناً صادقاً بكل ما جاء من عند الله دون بحث أو تعليل . وقد عنوا منذ الفجر الأول للإسلام بالرؤيا وتعبيرها ، ووضعوا في ذلك بحوثاً مستقلة لم تلبث أن كونت علماً خاصاً . وإنا لنجد بين التابعين تلك الشخصية الجليلة المعروفة بين رواة الحديث ، وهي شخصية ابن سيرين الذي كان يعد حجة في تأويل الأحلام وتفسيرها . ولعل هذا في الغالب هو السر في أن المتأخرين نسبوا إليه في هذا الباب كتباً ليست من صنعه (١) .

ب — بدء موجه الشك وانظار النبوة في الإسلام

يبدأ أن هذا التسليم الهاديء لم يطل أمد ، وهذا الإذعان الفطري لم يبق في

مأمن من الشكوك والأوهام . فقد اختلط المسلمون بعناصر أجنبية مختلفة نفشت فيهم كثيراً من سمومها ، ولم تدع أصلاً من أصول دينهم إلا وضعت موضع النقد والتشكيك والتضليل . ولا غرابة فقد كانت هذه العناصر موتورة من الدين الذي ألغى أديانها ، ومن الحضارة الجديدة التي سلبتها مجدها وعزتها . لهذا تألبت في كل جموعها ، وأخذت تحارب الإسلام بشتى الوسائل لتثأر لنفسها ودينها ، وتسترد نفوذها وسلطانها ، ولكنها عبثاً حاولت وباءت بالخيبة والفشل : « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » .

فالزردكية والمانوية من الفرس ، وأنصاهم من زنادقة العرب ، بدأوا في القرن الثاني للهجرة ينشرون دعوة التثنية ويهدمون فكرة التوحيد التي قام عليها الإسلام . وكلنا يعلم خبر بشار بن برد وصالح بن عبد القدوس الثنوين اللذين كانت لهما مجالس خاصة تذايع فيها الآراء الزردكية والمانوية .^(١) والسُّمْنِيَّة وغيرهم من براهمة الهند أخذوا في ذلك العهد نفسه ينادون بتناسخ الأرواح ، وينكرون النبوة والأنبياء ، ولا يرون حاجة البشر إليهم . وصاحب الأغاني يقص علينا حديث جرير بن حازم الأزدي السمني ، وما كان بينه وبين عمرو بن عبيد في البصرة من حوار ونقاش^(٢) . وملاً اليهود كتب الحديث والتفسير بإسرائيليتهم ، وقالوا بالرجعة والتشبيه وخلق القرآن كما قالوا بخلق التوراة من قبل^(٣) . وأرسل آباء الكنيسة على المسلمين شواظاً من أسئلتهم واعتراضاتهم المتعلقة بمشكلة الجبر والاختيار ، فزادوها

(١) أحمد أمين ، ضحى الاسلام ، ج ١ ، ص ١٥٧ .

(٢) الأغاني ، ج ٣ ، ص ٢٤ .

(٣) ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٣٦٧ ؛ الشهرستاني ، الملل ، ج ١ ، ص ٨٥ — ٨٦ .

تعقيداً ، وشغلوا الناس بها فوق عرفهم ومألفهم . وذهبوا إلى إنكار أبدية عذاب النار، فقال الجهم بن صفوان معهم إن الجنة والنار يفتيان ويفنى أهلها. (١) واجترأ الدهرية على أن ينكروا الباريء جل شأته والعقاب والمسؤولية ، وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر .

وقد سل المعزلة وغيرهم من مفكرى الاسلام لهؤلاء وهؤلاء سيف الحجّة والبرهان، وجادلوهم جدالاً قد لا نجد له نظيراً في تاريخ الأديان الأخرى . فأبلى واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد بلاء حسناً في معارضة بشار بن برد وصالح ابن عبدالقدوس . وناظر أبو الهذيل العلاف الثنوية في البصرة وهدى بعضهم إلى الإسلام . وكان للنظام ، وهو من أحقق الجدلين في الشرق ، قدم صادقة في مناقشة الزنادقة والدهرية والديصانية . ثم جاء من بعده تلميذه الجاحظ فسار على سنته ، وبذل في هذا النضال همه طائلة ومهارة فائقة ، واستعان عليه باطلاعه الواسع وأسلوبه العذب وقلمه السيل (٢) . وفي كتاب « الانتصار » لأبي الحسين الخياط المعتزلى الذى طبع في مصر أخيراً تفاصيل كثيرة عن هذه الملاحم الكلامية والمعارك الجدلية . وكثر الحوار بين المسلمين والنصارى من جانب وبين المسلمين واليهود من جانب آخر . وأخذت طائفة من الاسماعيلية على عاتقها رد شبه منكرى النبوة والأنبياء ومعجزاتهم . وفي اختصار كان القرنان الثالث والرابع للهجرة — أو التاسع والعاشر للميلاد — ميدانا فسيحاً لجدال عنيف شمل معظم أصول الإسلام ومبادئه .

(١) ابن حزم ، الفصل ، ج ٤ ، ص ٨٣ .

(٢) نيرج ، الانتصار ، مقدمة ، ص ٥٤ — ٥٨ .

ب — ابن الراوندى وانظاره للنسبة

وليس هناك شك فى أن التسليم بالوحى والمعجزة ألزم هذه الأصول وأوجبها، فان منكرى النبوة ينقضون الدين من أساسه ويهدمون الحضارة الإسلامية كلها . وعلى الرغم مما فى هذه الدعوى من جرأة وفى هذا الموقف من تهجم ، فإننا نجد بين المسلمين من وقفوه . ودون أن نعرض لكل من خاضوا غمار هذا الموضوع فى القرنين الثالث والرابع للهجرة نشير إلى رجلين هما أحمد بن اسحق الراوندى ومحمد بن زكريا الرازى الطيب .

فأما الأول فشخصية غريبة للغاية ، ولا يعرف بالدقة تاريخ مولده ولا وفاته، ويغلب على الظن أنه مات فى أخريات القرن الثالث . وهو من أصل يهودى نشأ فى راوند قرب أصبهان ، ثم سكن بغداد واتصل بالمعتزلة ، وكان من حذاقهم ، وعده المرتضى بين طبقتهم الثامنة ^(١) . إلا أنه لم يلبث أن خرج عليهم لأسباب لم يجلها التاريخ بعد ، وحمل عليهم ، بل وعلى الإسلام وتعاليمه المختلفة ، حملة عنيفة ، ولازم الملحدين واتصل بهم اتصالاً وثيقاً . ويظهر أنه أضحى دسيسة ضد المسلمين يدبر لهم المكائد، ويُستأجر للطعن عليهم، وينشر فيهم عناصر الزيف والإلحاد . ولم يخف أمره على بعض اليهود المخلصين الذين حذروا المسلمين منه، وقالوا لهم : « ليفسدن عليكم هذا كتابكم كما أفسد أبوه التوراة علينا » ^(٢) . وقد كتب كتباً كثيرة كلها انتقاص للإسلام ورجاله ، منها كتاب « فضيحة

(١) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ٣٨ — ٣٩؛ المرتضى : المنية

والأمل ، ص ٥٣ .

(٢) معاهد التنصيص ، ج ١ ، ص ٧٦ — ٧٧ .

المعتزلة « في الرد على كتاب « فضيلة المعتزلة » ، الذي وضعه الجاحظ من قبل ، وكتاب « الدامغ » يعارض به القرآن ، وكتاب « الفرند » في الطعن على النبي صلى الله عليه وسلم ، وكتاب « الزمردة » في إنكار الرسل وإبطال رسالتهم ^(١) . والكتاب الأخير يعنينا بوجه خاص ، فانه يعطينا فكرة عن مسألة النبوة وكيف كانت تثار في ذلك العهد . وقد بقي مجهولاً إلى زمن قريب ، ويرجع الفضل في التعريف عنه إلى كراوس الذي اهتدى إليه في مخطوطة من المخطوطات الإسماعيلية الموجودة في الهند . وهذه المخطوطة ليست إلا جزءاً من « المجالس المؤيدية » ، المنسوبة إلى المؤيد في الدين هبة الله بن أبي عمران الشيرازي ، داعي الدعاة الإسماعيلية أيام الخليفة الفاطمي المنتصر بالله ^(٢) ، وتشتمل في مجلتها على ٨٠٠ محاضرة أقيمت في « دار العلم » بالقاهرة ، في منتصف القرن الخامس الهجري ، ودرست فيها المشاكل الإسلامية على اختلافها ^(٣) .

وفي المجلس السابع عشر من المائة الخامسة إلى المجلس الثاني والعشرين ، يعرض المحاضر لأقوال ابن الراوندي في الطعن على النبوة ويعقب عليها بالنقض والرد . وهذه المجالس الستة هي التي نشرها كراوس وترجمها إلى الألمانية ، وعلق عليها تعليقاَ ضافياً يدل على اطلاعه الواسع وبخبرته العميق في مجلة « الرافستا الإيطالية » سنة ١٩٣٤ ^(٤) . فهي لا تحوى كتاب « الزمردة » في مجموعه ، بل فقرات

(١) نيرج ، الانتصار ، ص ٣٢ — ٣٧ .

(٢) P. Kraus, Beitrâge zur islamischen Ketzergeſchichte, in Rivista (1934), P. 94.

(٣) Hamdani, The Hist. of the Ismâ'îlî D'awat, p, 126-139.

(٤) Kraus, Rivista, 96-109, 110-120.

منه تولّى الإسماعيلية مناقشتها وإظهار مافيا من خطأ ومغالطة . وقد صيغت هذه المناقشة في قالب مشوق جذاب ، وإن تكن مسجعة مسجعاً ثقيلاً أحياناً . وفيها دفاع وردود عقلية هي أثر من آثار الثقافة الإسماعيلية المترامية الأطراف ، ولا يتسع المقام لعرضها في تفصيلها ، ونكتفي بأن نستخلص منها دعاوى ابن الراوندى واعتراضاته .

قد يكون أول شيء يلحظه المطلع على هذا الحوار هو مافى ابن الراوندى من حذق ومهارة ومكر ودهاء . يقف موقفاً بعيداً عن التحيز — ولو في الظاهر على الأقل — كي يجتذب إليه كل القراء ، فهو لا يتعرض للنسبة بالنفي والإنكار فقط ، بل يناقش موضوعها مناقشة حرة طليقة يأتي فيها على أقوال المثبتين والمنكرين . وكـم نأسف لأن صاحب « المجالس المؤيدية » أهمل جانب الإثبات في هذه القضية ^(١) ، ولو وافقنا به لاستطعنا أن نحكم في وضوح ما إذا كان واضح « كتاب الزمرّة » يكيل بكياين . على أن هناك ظاهرة أخرى تؤيد أن ابن الراوندى يعنى في الدهاء والمكر ، فهو يعلن في أول بحثه أنه لا يعمل شيئاً سوى أنه يردد أقوالاً جرت على ألسنة البراهمة في رد النبوات. ^(٢)

وسواء أكانت هذه الأقوال من آثار الفكر الهندى أم من اختراع ابن الراوندى ، فهي تتلخص فيما يلي : إنكار للنبوات عامة ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم خاصة ، نقد لبعض تعاليم الإسلام وعباداته ، ثم رفض في شيء من التهم للمعجزات في جملتها . فأما الرسل فلا حاجة إليهم لأن الله قد منح خلقه عقولاً يميزون بها الخير من الشر ويفصلون الحق عن الباطل ، وفي هدى العقل

ما يغنى عن كل رسالة . يقول ابن الراوندى : « إن البراهمة يقولون إنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه ، وأنه هو الذى يعرف به الرب ونعمه ، ومن أجله صح الأمر والنهى والترغيب والترهيب . فإن كان الرسول يأتى مؤكداً لما فيه من التحسين والتقبيح والإيجاب والحظر ، فساقط عنا النظر فى حجته وإجابة دعوته ؛ إذ قد غنينا بما فى العقل عنه ، والإرسال على هذا الوجه خطأ . وإن كان بخلاف ما فى العقل من التحسين والتقبيح والإطلاق والحظر ، فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته ^(١) » .

وسيراً فى هذا الطريق العقلى الزعوم يرى ابن الراوندى أن بعض تعاليم الدين منافٍ لمبادئ العقل ، كالصلاة والغسل والطواف ورمى الحجارة والسعى بين الصفا والمروة اللذين هما حجران لا ينفعان ولا يضران . على أنهما لا يختلفان عن أبى قبيس وحرء فى شيء ، فلم امتازا على غيرها ؟ وزيادة على هذا أليس الطواف بالكعبة كالطواف بغيرها من البيوت ^(٢) ؟

والمعجزات أخيراً غير مقبولة فى جملتها ولا فى تفاصيلها ، ومن الجائز أن يكون روايتها ، وهم شرذمة قليلة ، قد تواطأوا على الكذب فيها . فمن ذا الذى يسلم أن الحصى يسبح أو أن الذئب يتكلم ^(٣) ؟ ومن هم هؤلاء الملائكة الذين أنزلهم الله يوم بدر لنصرة نبيه ؟ يظهر أنهم كانوا مفلولى الشوكة قليلى البطش ، فإنهم على كثرتهم واجتماع أيديهم وأيدي المسلمين معهم لم يقتلوا أكثر من سبعين رجلاً . وأين كانت الملائكة يوم أحد حين توارى النبی صلى الله عليه وسلم بين

Idid. 90

(١)

Ibid. 99.

(٢)

Ibid. 101.

(٣)

القتلى ولم ينصره أحد^(١) ؟ وبلاغة القرآن على تسليمها ليست بالأمر الخارق للعادة ، فإنه لا يمتنع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها ، ويكون في هذه القبيلة طائفة أفصح من البقية ، ويكون في هذه الطائفة واحد هو أفصحها. وهب أن محمداً صلى الله عليه وسلم غالب العرب في فصاحتهم وغلبهم ، فما حكمه على العجم الذين لا يعرفون هذا اللسان وما حجته عليهم^(٢) ؟

لسنا في حاجة مطلقاً لأن نرد على هذه الشبه الواهية والدعاوى الباطلة ، وسيدرك القارىء بنفسه ما فيها من تضليل ومغالطة . ولا نظننا في حاجة كذلك إلى سرد الدفاع المجيد الذى دبجه يراع الإسماعيلية ضدها ، وفي مقدور كل باحث أن يرد عليها بآرائه الخاصة وأفكاره المستقلة . وكل ما نريد أن نلاحظه هو أن ابن الراوندى يردد نعمة ألفناها لدى المعتزلة من قبل ، فهو ينادى بالحسن والقبح العلقين ، ويذكّرنا بذلك السؤال الذى وضعت مدرسته المعتزلة لأول مرة وهو : هل الإيمان واجب بالشرع أو بالعقل ؟ بيد أن المعتزلة المخلصين لم يستخدموا العقل هذا الاستخدام المفرط ، وبذلوا جهدهم في أن يوفقوا بينه وبين الدين ، وأن يردوا على شبه الزنادقة والملحدّين بكل ما أوتوا من حجة بيّنة وبرهان قاطع . ومسألة العقل والنقل هي عقدة العقد ومشكاة المشاكل في ذلك العهد ، وسنرى فيما يلي كيف استطاع الباحثون الآخرون حلها .

، — أبو بكر الرازى ومخاريق الأنبياء

أسلفنا القول عن إحدى الشخصيتين اللتين أثارنا مشكلة النبوة أثناء

Ibid., 102.

(١)

Ibid. 105-106.

(٢)

القرن الثالث والرابع للهجرة في شكل حاد ، ونعني بها ابن الراوندى . ونعرض الآن لشخصية أخرى ليست أقل خطراً ، وربما كانت أعرف لدى جمهور القراء ، وهى شخصية أبى بكر محمد بن زكريا الرازى الذى ولد سنة ٢٥٠ هـ بالرى حيث تعلم الرياضيات والفلك والأدب والكيمياء . ويظهر أنه لم يتقدم للدراسات الطبية إلا بعد أن بلغ سنّاً خاصة ، ولكنه لم يلبث أن برّز فيها على جميع معاصريه وأحرز شهرة كبيرة . فصار يتنقل من بلاط إلى بلاط ، ومن مدينة إلى مدينة ، يشرف على مستشفياتها ويأخذ بيد العلاج والطب فيها . وكان فى كل هذا يحنّ إلى الرى ويعود إليها من حين لآخر إلى أن توفى بها فى العقد الثانى من القرن الرابع^(١) .

وليس هناك شك فى أن الرازى هو أكبر طبيب فى الإسلام ، بل وفى القرون الوسطى على الإطلاق . فقد أحاط بكل النظريات الطبية القديمة وأدخل عليها عناصر جديدة هدته إليها تجاربه الكثيرة ، ومنح الكيمياء كذلك قسطاً كبيراً من عنايته ، ودرسها دراسة واقعية تجريبية قضت على كثير من الخرافات والأباطيل التى لصقت بها فى ذلك العهد . ولم يكن الرازى طبيباً وكيميائياً فحسب ، بل اتجه نحو الفلسفة وكتب فيها عدة بحوث . ولقد كان حريصاً كل الحرص على أن يلقب بالفيلسوف ، ولذلك لما أحس أن بعض معاصريه ينكرون عليه هذا اللقب سارع إلى الرد عليهم ، وبين فى رسالة خاصة

(١) لا يعرف بالدقة تاريخ وفاته ، فمن قائل إنه سنة ٣١١ ، وآخر سنة ٣٢٠ ؛ ولعل أرجح الروايات ما ذهب إليه البيرونى من أنه فى الخامس من شعبان سنة ٣١٣ .

مميزات الفيلسوف العلمية والعملية محاولاً أن يطبقها على نفسه^(١) .

وهو في طبعه وفلسفته واثق من نفسه كل الوثوق وإلى درجة لا تكاد نبجدها لدى أى شخص من مفكرى الإسلام . فهو ينتقد جالينوس في بعض آرائه ، ولا يتردد في أن يرفض طائفة من النظرات الأرسطية ، ويضع نفسه في مصف أبقرات وسقراط من الأطباء والفلاسفة السابقين^(٢) . وفوق هذا لا يسلم بتلك الجملة المشهورة : « ماترك الأول للآخر شيئاً » ، ويعتقد على العكس أن السابقين تركوا لللاحقين أشياء كثيرة ؛ وقد استدرك هو نفسه على القدامى جزءاً من نقصهم وأصلح بعض أخطائهم ، ولا نظنه ينكر علينا إذا حاولنا اليوم أن نثبت ما في آرائه من ضعف أو خطأ . وما أشبهه على كل حال في هذا الرأي ببيكون بين الطبيعيين والفلاسفة المحدثين ، وليس بغريب أن يقف هذا الموقف أشخاص ينادون بالتجربة ويؤمنون بنظرية التقدم العلمى المستمر . فالرازى إذن مجدد وذو آراء مستقلة يجدر بنا أن نعرفها ، بصرف النظر عن خطئها أو صوابها ، شذوذها أو اعتدالها .

لم تستبق لنا الأيام ، ويا للأسف ، كثيراً من مؤلفات الرازى الطبية والكيميائية والفلسفية ، إلا أنا ربما كنا أعرف بطبعه وكيميائه منا بفلسفته . والسبب في ذلك أن الباحثين من المحدثين عنوا بالرازى الطبيب والكيميائى أكثر من عنايتهم بالرازى الفيلسوف . ونحن لا ننكر أن جانبه العلمى أوضح

(١) الرازى ، السيرة الفلسفية ، نشره كراوس سنة ١٩٣٥ في :

Orientalia, 1935 p. 318-320

(٢) البيرونى ، رسالة في فهرست كتب محمد بن زكرياء ، ص ١٣ ؛ أبو حاتم

الرازى ، أعلام النبوة (in orientalia, 1936) ص ٤٢ .

وأقوى من جانبه الفلسفى ، وأن ما وصل إلينا من كتبه الطبية والكيميائية يزيد نسبياً على تخطاته الفلسفية . بيد أن فى فلسفته جرأة وغبابة تدفع الباحث إلى دراستها وتفهمها . وإذا كان شذوذها وخروجها على المؤلف هما من دواعى الإعراض عنها والتنفير منها ، فإنهما فى الوقت نفسه من وسائل الترغيب فيها والتشويق إليها . ونعتقد أننا نستطيع الآن أن نكون عنها فكرة كاملة على ضوء ما نقله أبو حاتم الرازى والبيرونى والكرمانى ونصيرى خسرو ، وبعض الرسائل القليلة التى كتبها الرازى نفسه والتى وصلت إلينا .

لئن كان الرازى قد اشتغل بالفلسفة ، فإنه يفرق عن فلاسفة الإسلام المعروفين فى نواح كثيرة . فهو يهاجم أولاً أستاذهم وزعيمهم أرسطو ، ويخرج على كثير من نظرياته الطبيعية والميتافيزيقية^(١) . ويبالغ ثانياً على العكس منهم فى التعلق بأهداب الآراء المزكية والمانوية والمعتقدات الهندية^(٢) . وينكر أخيراً كل الإنكار محاولتهم التوفيق بين الفلسفة والدين . ويرى أن الفلسفة هى السبيل الوحيد لإصلاح الفرد والمجتمع ، وأن الأديان مدعاة التنافس والتطاحن والحروب المتتالية . وقد كتب كتابين عدهما البيرونى بين الكفریات ، وهما : « مخاريق الأنبياء أو حيل المتنبيين » ، و « نقض الأديان أو فى النبوءات »^(٣) . وقد صادف الكتاب الأول نجاحاً لدى بعض الطوائف التى انتشرت فيها الزندقة والإلحاد وخاصة لدى القرامطة^(٤) . ويذهب الأستاذ ماسنيون إلى أن

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٣٦ من المخطوطة .

(٢) البيرونى ، رسالة ، ص ٣ - ٤ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٠ .

(٤) البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص ٢٤١ .

أثره امتد إلى الغرب ، وكان منبع تلك الاعتراضات التي وجهها عقليو أوربا إلى الدين والنبوة في عهد فردريك الثاني^(١) . وحتى اليوم لم نقف له على أثر بين المطبوعات والمخطوطات العربية . وأما الكتاب الثاني فقد وصلنا منه فقرات عن طريق غير مباشر في « كتاب أعلام النبوة » لأبي حاتم الرازي المتوفى سنة ٣٣٠ هجرية . وأبو حاتم هذا من أكبر دعاة الإسماعيلية الذين أبلوا بلاء حسناً في طبرستان وأذربيجان في أوائل القرن الرابع للهجرة . وقد كان معاصراً ومواطناً للرازي الطيب ، ودارت بينهما مناقشات حادة ومتعددة حضرها بعض العلماء والرؤساء السياسيين .

وقد شاء أبو حاتم أن يدوّن هذه المناقشات في كتابه « أعلام النبوة » . حقاً إنه لا يصرح في هذا الكتاب باسم الرازي ويكتفي بأن يوجه نقده إلى من سماه الملحد ، غير أن هناك أدلة قاطعة على أن هذا الملحد ليس شخصاً آخر سوى الرازي . فإن حميد الدين الكرمانى المتوفى سنة ٤١٢ هـ ، وزعيم الدعاة الإسماعيليين في عصر الحاكم بأمر الله ، يصرح في كتابه « الأقوال الذهبية » بأن مناقشات في النبوة والمناسك الشرعية دارت بين الرازي والشيخ أبي حاتم بجزيرة الري أيام مرّ دأوج وفي حضرته^(٢) . والكرمانى حجة في هذا الباب ، فإنه أعرف ما يكون بأخبار الإسماعيليين زملائه ، وبمواقف الرازي وآرائه التي أخذ على عاتقه أن ينقض بعضها في كتابه الآنف الذكر . ومما يؤسف له أن مخطوطة « أعلام النبوة » الوحيدة ، التي وصلت إلينا ، بدون مقدمة ؛ ويغلب

(١) Massignon, R. H. R., 1920; cf. *Encyc. de l'Islam*, Râzî

(٢) الكرمانى ، الأقوال الذهبية ، ص ٤ من مخطوطة مجموعة الحمدانى .

على الظن أن هذه المقدمة المفقودة كانت تشتمل على غرض الكتاب والدافع إلى تأليفه^(١). فكتاب « أعلام النبوة » يقفنا على الاعتراضات الرئيسية التي وجهها الرازي إلى النبوة وأثرها الاجتماعي ، وعليه نعتمد هنا أولاً وبالذات.

وهذه الاعتراضات في مجملها تقترب بعض الشيء من الاعتراضات التي أثارها ابن الراوندي من قبل . وكأن الرجلين يرددان نعمة واحدة ويصدران عن أصل معين ، أو كأن تعاليم هندية وآراء مانوية اختفت وراء حملتهما . ونحن نعلم من جهة أخرى أن الرازي يقول بالتناسخ الذي عرفت به السُمنية من الهنود ، ويتشيع للمانوية الذين كانوا يدسون في غير ملل للإسلام ومبادئه ؛ ولا يبعد أن يكون قد وقف على نقد الإغريق للديانات على اختلافها . وسواء أكان الرازي متأثراً بعوامل أجنبية أم معبراً عن آرائه الشخصية ، فإنه يصرح بأن الأنبياء لا حق لهم في أن يدّعوا لأنفسهم ميزة خاصة ، عقلية كانت أو روحية ، فإن الناس كلهم سواسية ، وعدل الله وحكمته تقضى ألا يمتاز واحد على الآخر .

أما المعجزات النبوية فهي ضرب من الأفاصيص الدينية أو اللباقة والمهارة التي يراد بها التفرير والتضليل . والتعاليم الدينية متناقضة يهدم بعضها بعضاً ، ولا تتفق مع المبدأ القائل إن هناك حقيقة ثابتة ، ذلك لأن كل نبي يلغى رسالة سابقة وينادي بأن ما جاء به الحق ولا حق سواه ؛ والناس في حيرة من أمر

(١) هذه المخطوطة من مجموعة الحمداني أيضاً ، وقد نشر كراوس ، الذي وقفنا عليها منذ زمن ، أجزاء منها في *Orientalia*.

الإمام والمأموم والتابع والمتبوع . والأديان في مجملتها هي أصل الحروب التي وقعت فيها الإنسانية من قديم ، وعدو الفلسفة والعلم . وربما كانت مؤلفات القدامى أمثال أبقراط وإقليدس وأفلاطون وأرسطو أنفع من الكتب المقدسة. (١) يقول الرازي : « الأولى بحكمة الحكيم ورحمة الرحيم أن يلهم عباده أجمعين معرفة منافعهم ومضارهم في عاجلهم وآجلهم ولا يُفضل بعضهم على بعض ، فلا يكون بينهم تنازع ولا اختلاف فيهلكوا . وذلك أحوط لهم من أن يجعل بعضهم أئمة لبعض فتصدّق كل فرقة أمامها وتكذب غيره ، ويضرب بعضهم بالسيف ويممّ البلاء ويهلكوا بالتعادي والمجازبات ، وقد هلك بذلك كثير من الناس كما نرى » (٢) .

نظننا في غنى عن أن نشير إلى أن أقوال الرازي هذه تمثل أعنف حملة وجهت إلى الدين والنبوة طوال القرون الوسطى . بيد أن الشيخ أبا حاتم استطاع أن يقابل هذه الحملة وجهاً لوجه ويخذلها ، وأن يهدم هذه الفتنة من أساسها . وفي كتابه « أعلام النبوة » صفحات تفيض إفحاماً وإعجازاً ، ومناقشات تسد على المكابرين والمعاندين سبل التخلص والفرار . وحبذا لو نشر هذا الكتاب في مجلته ، فضم آية إلى آيات الاسماعيلية الكثيرة ، وأثراً إلى آثارهم العلمية النفيسة . وأبو حاتم ممن أحسنوا الجدل والمناقشة والأخذ والرد . وكيف لا وهو داع مهمته أن ينتصر لدعوته ، ويردّ عنها شبه الخصوم والمعارضين ؟ فهو لا يرد على الرازي بقضايا مسلمة وأدلة مشهورة ، وإنما يحمله على أن يرفض نفسه بنفسه ،

(١) Kraus et Pines, *Encyc. de l'Islam*, Fasc. IV, p. 1136.

(٢) أبو حاتم ، أعلام النبوة (in *Orientalia*) ص ٣٨ .

ويبين له أن أقواله وآراءه متهاقة ومتناقضة.^(١) وهو فوق هذا لا يتكلم باسم الاسماعيلية وحدهم ، بل باسم الإسلام والعقل والإنسانية جمعاء . ذلك لأن مشكلة النبوة لا تتصل بفرقة دون فرقة ، ولا تعنى طائفة منفردة من طوائف الإسلام . وقارىء كتاب « أعلام النبوة » لا يشعر مطلقاً أنه يحمل شارة خاصة ، على عكس كتب الفرق المختلفة .

وهنا نقطة نحب أن نلفت النظر إليها ، وهى أن حملة الرازى وابن الراوندى من قبله على الأديان والنبوات أثارت الأوساط الإسلامية على اختلافها ، وحفزتها إلى الدفاع عن معتقداتها . فأبو على الجبائى^(٢) الكبير (المتوفى سنة ٣٠٣ هـ) وابنه أبو هاشم^(٣) (المتوفى سنة ٣٢٤ هـ) المعتزليان ، وأبو الحسن الأشعرى^(٤) (المتوفى سنة ٣٢٤ هـ) زعيم أهل السنة رأوا من واجهم أن يردوا على ابن الراوندى ، ومحمد بن الهيثم^(٥) الفلكى والرياضى (المتوفى سنة ٤٣٠ هـ) أخذ على عاتقه أن ينقض رأى الرازى فى الإلهيات والنبوات . إلا أن الاسماعيلية بوجه خاص قد بذلوا فى هذا المضارمة عالية ومجهوداً صادقاً ، ومعظم الردود على منكرى النبوة إنما وصلتبتا عن طريقهم . وليس هذا بغريب فإن الاسماعيلية فى تعاليمها الدينية ومبادئها السياسية تقوم على النبوة وتعتمد عليها .

(١) المصدر نفسه ، ص ٤٢ .

(٢) ابن الجوزى ، فرق الشيعة ، ص XX .

(٣) M. Horten, Die philos. Sys., p. 364.

(٤) Splitta, Zur Gesch. Abu'l Hassan al-ash'ari, p. 36.

(٥) Kraus, Rivista, 1934, p. 363.

٥ — موقف الفارابي من هذا الشك والدرنار

في هذا الجو المملوء بالحوار والمناقشة في موضوع النبوة الخطير نشأ الفارابي ، وكان لا بد له أن يقاسم في المعركة بنصيب . لا سيما وهو معاصر لابن الراوندي والرازي معاً ، فقد ولد سنة ٢٥٩ هجرية وتوفي سنة ٣٣٩ . وروى المؤرخون أنه كتب ردين ، أحدهما على ابن الراوندي والآخر على الرازي ، ونأسف جد الأسف لأن هذين الردين لم يصل إلينا^(١) . وقد نستطيع أن نتكهن بموضوعهما في ضوء الملاحظات السابقة ، فإنه لا يتوقع أن يرد الفارابي المنطقي الفيلسوف على ابن الراوندي إلا في شيء يتصل بالمنطق والجدل اللذين أخل الأخير بقواعدهما ، أو في مبدأ من مبادئ الفلسفة والإلهيات التي خرج عليها^(٢) .

ولا بد أن يكون الفارابي ، وهو الأرسطي المخلص والمعنى بالسياسة والاجتماع ، قد أخذ على الرازي كذلك أشياء كثيرة ، في مقدمتها التهجم على أرسطو وإنكار مهمة الرسول السياسية والاجتماعية .

على أن الفارابي لم يكتف بهذا الموقف السلبي ، وهذا الدفاع الذي إن رد عن النبوة بعض خصومها الحاضرين فهو لا يمنحها أسلحة تستعين بها على هجمات المستقبل . وعلى هذا أجهد نفسه في أن يقيمها على دعائم عقلية ويفسرها

(١) ابن أبي أصيبعة، عيون، ص ١١ ، ١٣٩؛ القفطي، تاريخ، ص ٢٧٩ ، ٢٨٠ .

(٢) ينبغي أن نلاحظ أن ابن أصيبعة يصرح بأن الفارابي كتب كتاباً في الرد على

ابن الراوندي في آداب الجدل ، والقفطي يعد هذا كتابين أحدهما في آداب الجدل والآخر في الرد على ابن الراوندي .

تفسيراً علمياً ، وبذا استطاع أن يبطل كلمة أنصار العقل الموهومين ، ويدحض دعوى المتفلسفين الذين يزعمون أن الدين لا يمكنه التآخي مع الفلسفة ، ولا القرب منها . ومن غريب المصادفات أن هذه الدعايم الجديدة ترجع إلى أصل أرسطى . فكان الفارابى قد تمكن فى نظرية النبوة أن يصوب إلى هدفين ويحظى بغايتين ، فأسس الأديان تأسيساً عقلياً فلسفياً ، وأبان للناس أن أرسطو الذى تهجم عليه الرازى وأنكره آخرون جدير بحظ كبير من الإجلال والتقدير .

و — نظرية الموهوم عند أرسطو :

لم يكن عبثاً أن يسمى فلاسفة الإسلام أرسطو عظيم حكماء اليونان والرجل الألهى ، وأن يرفعوه إلى منزلة لم يسم إليها واحد من الفلاسفة السابقين أو اللاحقين^(١) . ذلك لأنهم وجدوا لديه حلولاً لكل مشكلة اعترضتهم ، ووقفوا فى كتبه على مختلف المعلومات التى تآقت إليها نفوسهم . ودائرة المعارف الأرسطية واسعة وشاملة حقاً ، بحيث يكاد يصادف الإنسان فيها كل المسائل الفلسفية مدروسة دراسة مفصلة أو مشاراً إليها على الأقل . ولا تكاد توجد مشكلة من المشاكل الحديثة إلا وفى عبارات أرسطو ما يتصل بها تصريحاً أو تلويحاً ، ويمكننا أن نقول إن هناك كتباً ديجها يراع أرسطو على أن تخدم فلاسفة الإسلام أولاً وبالذات . وحظ كتاب مالا يقاس فى الواقع فقط بمقدار ما يحوى من أفكار ،

(١) ابن رشد ، مقدمة كتاب الطبيعة (الترجمة اللاتينية) ، وانظر أيضاً :

Renan, Averroès, p. 55.

بل يرجع أيضاً إلى ما يحيط به من ظروف ومناسبات . فقد يكون ثانوياً في نظر مؤلفه ، ولكن الخلف يقدره تقديراً كبيراً لأنه اهتدى فيه إلى أجوبة عن أسئلة العصر وحلول لمشاكل الجيل .

ومن هذا الباب تماماً رسالتان صغيرتان لأرسطو لا يذكرا في شيء قطعاً إذا ما نسبنا إلى مجموعة مؤلفاته ، ومع هذا صادقتا نجاحاً عظيماً في الفلسفة المدرسية الإسلامية ، ونعني بهما رسالة الأحلام (*Traité des Rêves*) ورسالة التنبؤ بواسطة النوم (*La divination par le sommeil*) . ونحن لا ننكر أن هاتين الرسالتين تحتويان على ملاحظات دقيقة في علم النفس فاقت كل النتائج التي انتهت إليها المدارس القديمة ، وأن تلاميذ أرسطو وأتباعه من المشائين اليونانيين عنوا بهما عناية خاصة . خصوصاً والأحلام وتعبيرها كانت من المسائل التي شغلت العامة والمفكرين في القرنين السابقين للميلاد والقرون الخمسة التي تليه ، وبعبارة أخرى في ذلك العصر الذي سادت فيه العرافة والتنجيم . غير أننا نلاحظ أن الرسالتين الآنفتي الذكر أحرزتا في العالم العربي منزلة لا نظير لها ، ولا نظن أن أرسطو نفسه كان يحلم بها . ويكفي لتعرف هذه المنزلة أن نشير إلى أنهما اللعامة الأولى التي قامت عليها نظرية الأحلام والنبوة الفلاسفية .

لأنظننا في حاجة أن نثبت أن هاتين الرسالتين أرسطيتان ، فأسلوبهما وطريقتهما دليل واضح على ذلك ، وأرسطو يشير إليهما في بعض رسائله الأخرى الثابتة^(١) ، وقد تولى زلر (Zeller) من قبل توضيح هذه النقطة بما لا يدع

زيادة استزيد^(١) . والذي يعنينا هنا أن نبين ما إذا كانت هاتان الرسالتان ترجتا إلى العربية أولا . وهذه مسألة غامضة بعض الشيء ، وليس من السهل البت فيها برأى جازم . فإن المؤرخين ، وخاصة ابن النديم والقفطى ، حين يتحدثون عن كتب أرسطو التي ترجمت إلى العربية لا يشيرون إليهما ؛ وكأن ماترجم من كتبه السيكلوجية ليس إلا كتاب النفس المعروف ، ورسالة الحس والمحسوس^(٢) . والفارابى نفسه فى رسالته المسماة : « ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة » يقسم الكتب الأرسطية من حيث موضوعها إلى ثلاثة أقسام : تعليمية وطبيعية وإلهية . وبين الكتب الطبيعية لا يذكر رسالتي « الأحلام ، والتنبؤ بواسطة النوم » اللتين اعتاد المشاءون السابقون عدما فىما بينها .^(٣) وكل ما يحظى به الباحث إنما هو إشارة غامضة إليهما فى ثبت الكتب المنسوبة إلى أرسطو ، والذي أخذه العرب عن بطليموس الغرب^(٤) .

(١) Zeller, Die philos. der Griechen, 11, 2, p. 44-96.

(٢) ابن النديم ، الفهرست ، طبعة القاهرة ، ص ٣٥١ — ٣٥٢ ؛ القفطى ، تاريخ الحكماء ، طبعة ليزج ، ص ٤١ .

(٣) الفارابى ، الثمرة المرضية ، ص ٥١ . نجد هذا التقسيم بنصه تقريباً فى طبقات الأمم لابن صاعد ، ص ٢٥ . ويغلب على الظن أن هذا الأخير أخذه عن الفارابى .

(٤) القفطى ، تاريخ الحكماء ، ص ٤٤ . يظهر أن العرب أطلقوا كتاب « الذكر والنوم » على المجموعة التى يسميها المحدثون :

(Parva naturalia) ، وهذه المجموعة تشتمل على . « رسالة الأحلام والتنبؤ بواسطة النوم » .

وبطليموس الغرب شخصية مجهولة ، ويرجح أنه من مفكرى الرومان فى القرن الأول أو الثانى الميلادى . وقد اشتغل بأرسطو وترجم له وأبان كتبه (القفطى، ص ٨٩ — ٩٠) .

بيد أنا على الرغم من كل هذا نميل إلى الاعتقاد بأن هاتين الرسالتين إن لم تكونا ترجمتا إلى العربية رأساً ، فقد وصلتا إليها عن طريق غير مباشر . وابن النديم يحدثنا عن كتاب « في تعبير الرؤيا » لأرطاميدورس نقله حنين بن اسحق إلى العربية ^(١) ، ولا يبعد أن يكون العرب قد استقوا منه أو من أى مصدر تاريخى آخر بحوث أرسطو المتعلقة بالأحلام وتأويلها . ذلك لأن فلاسفة الإسلام يدلون في هذا الصدد بآراء تشبه تمام الشبه الآراء الأرسطية . فحديث الفارابى عن النوم وظواهره والأحلام وأسبابها لا يدع مجالاً للشك في أنه متأثر بأرسطو وأخذه عنه . وقد كتب الكندى من قبل رسالة في ماهية النوم والرؤيا وصل الأمر ببعضهم أن عدها ترجمة لبعض الرسائل الأرسطية ^(٢) . وربما كان أقطع شئ في هذه المسألة أن نلخص آراء أرسطو ، وفيها وحدها ما يكفي لإثبات أن فلاسفة الإسلام تلمذوا له هنا كما أخلصوا له التلمذة في مواقف أخرى .

يذهب فيلسوف اليونان إلى أن النوم هو فقد الإحساس ، وأن الحلم صورة ناتجة عن الخيلة التى تعظم قوتها أثناء النوم على أثر تخلصها من أعمال اليقظة ^(٣) . ويان ذلك أن الحواس تحدث فينا آثاراً تبقى بعد زوال الأشياء المحسة . فإذا

(١) التهرست ، ص ٣٥٧ . أرطاميدورس أو أرطيميدور هذا كاتب يونانى من

رجال القرن الثانى الميلادى ، وله كتاب حقيقة عنوانه : « تأويل الأحلام » .

(٢) Haureau, Notices sur les manuscrits latins de la

Bibliothèque nationale, Paris, 1889, t. v, p. 201.

Aristote, Traité des Rêves, 1, 9 - 10.

(٣)

ماجاوزنا الشمس إلى الظل قضينا لحظة ونحن لا نرى شيئاً ، لأن أثر ضوء الشمس على العينين لا يزال باقياً . وإذا ما حددنا النظر إلى لون واحد طويلاً خيل إلينا بعد مفارقتة أن الأجسام كلها ملونة بهذا اللون ^(١) . وقد نصم بعد سماع قصص الرعد ، ولا نميز بين الروائح المختلفة إذا شمنا رائحة قوية ^(٢) . كل ذلك يؤيد أن الإحساسات تترك فينا آثاراً واضحة . وهذه الآثار الخارجية تعطينا فكرة مقربة عن آثارها الداخلية التي تحتفظ بها الخيلة وتبرزها عند الظروف المناسبة ^(٣) . فالأحلام إذن إحساسات سابقة ، أو بعبارة أدق ، صور ذهنية لهذه الإحساسات تشكلها الخيلة بأشكال مختلفة . على أن الإحساسات العضوية أثناء النوم قد تؤثر في الأحلام كذلك ، فيحلم الإنسان بالرعد مثلاً إذا صاح صائح أو ديك بالقرب منه ، أو أنه يأكل عسلاً أو طعاماً لذيذاً لأن نقطة غير محسوسة من المزاج جرت على لسانه . وقد يرى النائم أنه يحترق في اللحظة التي يقترب فيها من جسمه لهب ضئيل ^(٤) . وليست الإحساسات وحدها هي التي تؤثر في الأحلام ، فإن الميول والعواطف ذات دخل كبير فيها . فالحب يحلم بما يتفق وحبه ، والخائف يرى في نومه عوامل خوفه ويعمل على اتقانها ^(٥) . وكثيراً ما نحلم بأشياء رغبت فيها نفوسنا أو فكرنا فيها طويلاً ^(٦) .

Ibid., 11, 4. (١)

Ibid., 11, 5. (٢)

Ibid., 11, 11. (٣)

Arstote, La divination, 11, 7. (٤)

* Traité des Rêves, 11, 12. (٥)

* La divination, 11, 9. (٦)

هذه هي الأحلام في حقيقتها وأسبابها ، ولعل في هذه الأسباب ما يسهح لنا بتأويلها أحيانا ، وقد يستعين الأطباء على معالجة مرضاهم وتشخيص داءهم بسؤالهم عن بعض أحلامهم ^(١) . وإذا عرفت الإحساسات والظواهر النفسية المحيطة بحلم أمكن تعبيره ، ومهارة مفسري الأحلام قائمة على أنهم يتلمسون وجوه الشبه الموجودة بين الأحلام بعضها ببعض ، والعلاقات التي بينها وبين ظروف أصحابها الخاصة ^(٢) . غير أن كل هذا لا يبيح لنا أن نتقبل الرأي الشائع القائل بأن الأحلام وحى من الله ، فإن العامة والدهماء يحلمون كثيراً ، بل العصبيون والثرثارون أكثر أحلاماً من غيرهم ؛ ولا يستطيع العقل أن يسلم بأن الله خص هؤلاء أو أغدق عليهم فيضه ^(٣) .

لا بد أن تكون هذه الأفكار الأرسطية قد وجدت السبيل إلى العالم العربي حيث شغل موضوع الأحلام المفكرين على اختلافهم . فأهل الحديث معتمدين على بعض الآثار ، يفرقون بين الرؤيا الصادقة وأضغاث الأحلام ^(٤) . وهناك أحاديث كثيرة متصلة بالأحلام وأنواعها نكتفي بأن نشير إلى بعضها . روى ابن ماجه عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : الرؤيا ثلاث فبشرى من الله ، وحديث من النفس ، وتخويف من الشيطان ، وفي الصحيحين : « الرؤيا ثلاث : رؤيا من الله ، ورؤيا من الملك ، ورؤيا من الشيطان » . والمعتزلة يرون في الأحلام آراء مختلفة : فيرجعها بعضهم إلى الله ، ويذهب بعض آخر

Ibid. , II, 5-6.

(١)

Ibid. , II, 9.

(٢)

Ibid. , 1, 2-3

(٣)

(٤) الأشعري مقالات الإسلاميين ، II ، ٤٣٤ .

إلى أنها من فعل الطبائع .^(١) ومنهم من يجمع بين هذين ويقول إنها على ثلاثة أنحاء : نحو يحذر الله به الإنسان في منامه من الشر ويرغبه في الخير ، ونحو من قبل الإنسان ، ثم نحو أخير من قبل حديث النفس والفكر^(٢) . ويقول النظام إن الرؤيا خواطر مثل ما يخطر البصر^(٣) ، وهذا التفسير على اختصاره يحمل في ثناياه بعض الأفكار الأرسطية .

ز — أثرها في نظرية النبوة الفارامية :

إلا أن رأى أرسطو في الأحلام يبدو بشكل واضح لدى الفلاسفة . وقد خلف الكندي رسالة في « ماهية النوم والرؤيا » سبق أن أشرنا إليها . وهذه الرسالة لا تزال حتى اليوم بين مخطوطات استامبول ، ونرجو أن تنشر قريباً^(٤) . وقد وقفنا عليها من طريق آخر ، فان المستشرق الإيطالي الينوناجي نشر في أخريات القرن الماضي بضع رسائل للكندي مترجمة إلى اللاتينية.^(٥) ومن بينها واحدة عنوانها De somno et visione (النوم والرؤيا) ، وأوضحى من المحقق أن هذه الرسالة اللاتينية ليست إلا ترجمة للرسالة العربية المقدمة . ونظرة إليها تكفي لإثبات أن الكندي تأثر تمام التأثر ببحوث أرسطو السابقة المتعلقة بالنوم والرؤيا ، وقد قارن الينوناجي بعض التعريفات الكندية بما يقابلها من

(١) المصدر نفسه ، ١١ ، ٢٤٣ .

(٢) المصدر نفسه ، ١١ ، ٤٣٣ ، ٤٣٤ .

(٣) المصدر نفسه ، ١١ ، ٤٣٣ .

(٤) سبق أن أشرنا إلى أن الدكتور أبوريده بدأ نشر هذه الرسائل في « مجلة الأزهر » ،

المجلد ١٨ .

Al Kindi Die philos. Abh., p. 21 et suiv.

(٥)

التعريفات الأرسطية وأظهر في جلاء ما بينهما من قرابة^(١). وبذا وضع هذا الفيلسوف العربي أساس نظرية الأحلام الفلسفية في الإسلام.

اعتنق الفارابي، بعد الكندي، نظرية أرسطو في الأحلام، وقال معه إنها أثر من آثار الخيلة ونتيجة من نتائجها. ولا بد أن يكون قد لوحظ في التفاصيل والجزئيات تشابه واتصال أكثر من هذا بينه وبين الفيلسوف اليوناني، فإن الفارابي يعتد بالميل والعواطف ويثبت ما لها من أثر في تكوين الأحلام وتشكيلها، ويرى كذلك أن للطبائع والأمزجة دخلاً كبيراً فيها؛ وكل تلك أفكار ردها أرسطو من قبل.

إلا أن صاحب اللوقيوم يجهد نفسه دائماً في أن يبعد عن مذهبه التفسيرات الدينية والتعليقات القائمة على قوى خفية وأسرار غامضة. وزعته الواقعية تغلب عليه في دراساته النفسية، كما استولت عليه في بحوثه الطبيعية والأخلاقية. لهذا نراه يرفض أن تكون الرؤى وخياً من عند الله، ولا يقبل مطلقاً التنبؤ بواسطة النوم. لأن الأحلام ليست مقصورة على طائفة دون أخرى، وفي مقدور العامة والدهاء أن يدعوا التنبؤ بالغيب عن هذا الطريق، وهذا ما لا يسلم به أحد.

وهنا يفارق الفارابي أستاذه ويقرر أن الإنسان يستطيع بواسطة مخيلته الاتصال بالعالم العلوي واختراق حجب الغيب والوقوف على المكنون والحق. ولكن يجدر بنا أن نعقب على هذا مسرعين بأن الفارابي وإن خالف أرسطو فإنما يخالفه في نقطة محددة، ذلك لأن الاتصال بالعقل الفعال عن طريق الخيلة

لا يتم في رأيه إلا لطائفة ممتازة وجمع مختار . وإذا كان قد وفق لحل موضوع المنامات والرؤى فلم يبق أمامه إلا خطوة واحدة لحل مشكلة النبوة . فإن الخيلة متى تحررت من أعمال اليقظة المختلفة استطاعت أثناء النوم أن تصعد إلى سماء النور والعرفة . وإذن متى توفر لدى شخص خيلة ممتازة تمت له نبوءات في النهار مثل نبوءات الليل ، وأمكنه في حال اليقظة أن يتصل بالعقل الفعال مثل اتصاله به أثناء النوم ، بل ربما كان ذلك على شكل أوضح وصورة أكمل . فالتبني في رأى الفارابي بشر منح خيلة عظيمة تمكّنه من الوقوف على الإلهامات السماوية في مختلف الظروف والأوقات .

٣ — ما يؤخذ على هذه النظرية

هذه هي نظرية النبوة في حقيقتها العلمية والفلسفية ، وظروفها وأسبابها الاجتماعية ، ومصادرها وأصولها التاريخية ، ونعتقد أنها الجزء الطريف والمبتكر في فلسفة الفارابي . حقاً إنها تعتمد على أساس من علم النفس الأرسطي ، إلا أنها في مظهرها الكامل أثر من آثار تصوف الفارابي ومعتقداته الدينية . فإن الاتصال بالعقل الفعال ، سواء أكان بواسطة التأمل والنظر أم بواسطة التخيل هو قمة التصوف الفارابي . ومن جهة أخرى يجب أن نلاحظ أن الفارابي متمشٍ هنا مع مبدئه في التوفيق بين الفلسفة والدين ، ومتأثر بتعاليم الإسلام تأثره بأفكار أرسطو . فإن العقل الفعال الذي هو مصدر الشرائع والإلهامات السماوية في رأيه أشبه ما يكون بالملك الموكل بالوحي الذي جاءت به نظرية الإسلام : كل منهما واسطة بين العبد وربّه وصلة بين الله ونبيه ؛ والمشرع الأول والملمم

والموحى الحقيقى هو الله وحده . وبهذا استطاع الفارابى أن يمنح الوحى والإلهام دعامة فلسفية ، ويثبت لنكريهما أنهما يتفقان مع مبادئ العقل ويكونان شعبة من شعب علم النفس .

١ - النبى والفيلسوف

غير أنه قد يعترض عليه بأنه يضع النبى فى منزلة دون منزلة الفيلسوف ، فإن وصول الأول عن طريق الخيلة فى حين أن الثانى يدرك الحقائق الثابتة بواسطة العقل والتأمل ، وليس هناك شك فى أن المعلومات العقلية أفضل وأسمى من المعلومات التخيلية . ولكن الفارابى فيما يظهر لا يأبه بهذه التفرقة ولا يعيرها أية أهمية ، وسواء لديه أن تكون المعلومات مكتسبة بواسطة الفكر أم بواسطة الخيلة ، ما دام العقل الفعال مصدرها جميعاً . فقيمة الحقيقة لا ترتبط بالطريق الذى وصلت إلينا منه ، بل بالأصل الذى أخذت عنه . والنبى والفيلسوف يرتشان من معين واحد ويستمدان علمهما من مصدر رفيع ، والحقيقة النبوية والحقيقة الفلسفية هما على السواء نتيجة من نتائج الوحى وأثر من آثار الفيض الإلهى على الإنسان عن طريق التخيل أو التأمل .

على أن الفارابى بعد أن فرّق فى كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » بين النبى والفيلسوف من ناحية الوسائل التى يصلان بها إلى المعرفة ، عاد فقرر فى مكان آخر أن الأول - مثل الثانى - يمكنه أن يعرج إلى مستوى الكائنات العلوية بواسطة العقل . فإن فيه قوة فكرية مقدسة تمكنه من الصعود إلى عالم النور حيث يتقبل الأوامر الإلهية فلا يصل النبى إلى الوحى عن طريق الخيلة

فحسب ، بل بما فيه من قوى عقلية عظيمة . يقول الفارابي : « النبوة مختصة في روحها بقوة قدسية تدعن لها غريزة عالم الخلق الأكبر ، كما تدعن لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر ، فتأتي بمعجزات خارجة عن الجبلة والعادات ؛ ولا تصدأ مرآتها ولا يمنعها شيء عن انتقاش ما في اللوح المحفوظ من الكتاب الذي لا يبطل ، وذوات الملائكة التي هي الرسل ، فستبلغ مما عند الله إلى عامة الخلق » (١) .

ب - النبوة فطرية لا مكتسبة

وإذا كان في مقدور النبي أن يتصل بالعقل الفعال بواسطة النظر والتأمل ، فإن النبوة تصبح ضرباً من المعرفة يصل إليها الناس على السواء . فبتأثير العقل الفعال نبحت ونفكر وندرك الحقائق العامة ، وبتفاوت أثره فينا تختلف درجاتنا ويفضل بعضنا بعضاً ، وإذا ما عظم إشراقه على واحد منا سما به إلى مرتبة الإلهام والنبوة . ولعل هذا هو الذي دفع علماء الكلام إلى أن يأخذوا على الفارابي ومن جاء بعده من فلاسفة الإسلام ميلهم إلى عد النبوة أمراً مكتسباً . مع أن أهل الحق ، فيما يصرح الشهرستاني ، يقولون « إن النبوة ليست صفة راجعة إلى النبي ، ولا درجة يبلغ إليها أحد بعلمه وكسبه ، ولا استعداداً نفيساً يستحق به اتصالاً بالروحانيات ، بل رحمة يمن الله بها على من يشاء من عباده » (٢) .

ونحن لاننكر أن موازنة الفارابي بين النبي والفيلسوف تدع باب النبوة

(١) الفارابي ، الثمرة المرضية ، ص ٧٢ .

(٢) الشهرستاني ، نهاية الأقدام ، ص ٤٦٢ .

مفتوحاً للجميع ، كما أن الفلسفة ليست مقصورة على طائفة دون أخرى . إلا أنه ينبغي أن نضيف أن الفلسفة في رأيه ليست سهلة المنال بالدرجة التي تبدو لأول وهلة ، فكل أن يتفلسف ، ولن يحظى بالفلسفة الحققة إلا أفراد قليلون . وفوق هذا فالفارابي يقرر أن النبي ينعم بمخيلة ممتازة أو قوة قدسية خاصة ، ويغلب على الظن أن هذه القوة القدسية وتلك المخيلة فطريتان في رأيه لا مكتسبتان ، وإن كان لم يصرح بذلك .

ومهما يكن فنظرية أهل السنة قائمة على أن في نفس النبي ومزاجه كلاً فطرياً استحق به النبوة ، وسما بسببه إلى الاتصال بالملائكة وقبول الوحي . والأنبياء هم صفوة الناس وخيرة الله في خلقه : « الله يصطفى من الملائكة رسلاً ومن الناس » . يقول الشهرستاني : « فكما يصطفاهم من الخلق قولاً بالرسالة والنبوة ، يصطفاهم من الخلق فعلاً بكمال الفطرة ونقاء الجوهر ، وصفاء العنصر ، وطيب الأخلاق وكرم الأعراق . فيرفعهم مرتبة مرتبة ، حتى إذا بلغ أشده ، وبلغ أربعين سنة وكلت قوته النفسانية وتهيات لقبول الأسرار الإلهية بعث إليهم ملكاً وأنزل عليهم كتاباً » (١) .

ب — تعارض هذه النظرية مع ظاهر النصوص الفرائية

وأخيراً إذا كان في الإمكان أن يتخلص الفارابي من الاعتراضين السابقين ، فهناك اعتراض ثالث تعز الإجابة عنه ، وهو أن تفسير الوحي والإلهام على النحو السيكلوجي السابق يتعارض مع كثير من النصوص الثابتة . فقد ورد أن

(١) المصدر نفسه ، ص ٤٦٣ .

جبريل عليه السلام كان ينزل على النبي صلى الله عليه وسلم في صورة بعض الأعراب ، أو أنه كانت تسمع له صلاصة كصلصة الجرس ، إلى غير ذلك من آثار متصلة بالوحي وطرائقه . ولا نظن أن هذه الآثار غابت عن الفارابي ، إلا أنه فيما نعتقد شغل بمسألة أخرى ، وعنى بأن يثبت أولاً وبالذات أن الوحي أمر ممكن ولا يخرج على المبادئ العلمية المقررة ، وبذا أصبح اتصال الروحاني بالجسماني الذي كان يستبعده الصابئة وغيرهم مقبولاً .

وينبغي أن نلاحظ أن جُلَّ جهد الفارابي في نظرية النبوة لم يكن موجهاً نحو أهل السنة الذين يؤمنون بكل ما جاء في القرآن والحديث متصلاً بالوحي وكيفياته ، وإنما كان مصوباً إلى تلك الطائفة التي أنكرت النبوة من أساسها ، ولم تحارب الإسلام فحسب بل حاربت الأديان على اختلافها . فلم ير الفارابي بداً من أن ينتصر لمبدأ النبوة من حيث هو ، وأن يوضحه بمعزل عن أية بيئة أو وسط خاص . وليس بعزيز عليه بعد هذا أن يتأول ماورد من نصوص دينية تخالف آراءه أو تبعد عنها ، وقد سلك سبيل التأويل غير مرة ، فسلم بوجود اللوح والقلم مثلاً ، ولكنه فسرهما تفسيراً يتفق مع نظرياته الفلكية واليتافيزيقية^(١) .

ونحن لا ننكر أن الاسترسال في التأويل قد يغير كثيراً من معالم الدين ، إلا أنه وسيلة لازمة لمن يحاولون التوفيق بين العقل والنقل . والحقيقة أن الفارابي

(١) الفارابي ، الثمرة المرضية ، ص ٧٧ .

وقف هنا - شأنه في نظرياته الأخرى - موقفاً وسطاً ، فأثبت النبوة إثباتاً عقلياً علمياً غاضاً الطرف عن بعض النصوص والآثار المتصلة بها . وكأنه في الوقت الذي منحها فيه أسلحة جديدة جردها من بعض ما كانت تعتمد عليه من أحاديث وأسانيد ، والموفق مضطر دائماً لأن يستخلص من الرأيين المتقابلين مذهباً جديداً يمت إلى كل واحد منهما بصلة .

ومهما يكن من شيء فلو لم يصنع الفارابي إلا أنه أظهر في جلاء منزلة النبي السياسية والاجتماعية لكفى ، وقد استطاع بهذا أن يرد على أباطيل ابن الراوندى واعتراضات الرازى ، وفي ضوئه سار فلاسفة الإسلام الآخرون وفسروا كثيراً من التعاليم الدينية بهذه الروح وتلك النزعة . وبوضع النبوة هذا الوضع الإنسانى الاجتماعى يمكن أن تحل مشكلة الرياسة الدينية والسياسية التى شغلت المسلمين منذ القرن الأول للهجرة . وفي رأى الفارابي أن النبي والإمام والملك والحاكم والفيلسوف الذى نادى به أفلاطون لجمهوريته يجب أن يقوموا بمهمة سياسية واحدة^(١) . فهم واضعو النواميس والمشفون على النظم الاجتماعية ، مسترشدين فى كل هذا بالأوامر الإلهية . وميزتهم المشتركة أنهم يستطيعون الاتصال بالعالم الروحانى فى حال اليقظة وأثناء النوم بواسطة المخيلة أو الفكر^(٢) . وفى هذا التفسير ما فيه من انتصار للاسماعيلية والشيعة بوجه عام سنرى أثره فيما بعد .

(١) الفارابي ، تحصيل السعادة ، ص ٤١ - ٤٤ .

(٢) الفارابي ، السياسات المدنية ، ص ٤٤ - ٥٠ .

٤ — أثرها في مختلف المدارس الإسلامية

للباحثين في تاريخ الفلسفة مذاهب مختلفة ، فجاعة يرون أن واجب المؤرخ ينحصر في دراسة الأشخاص وتفصيل القول في حياتهم وبيان الظروف المحيطة بهم والعوامل الداخلية والخارجية التي أثرت فيهم . ولا يعنون عناية كبيرة بأفكارهم في نشأتها وتكونها وارتباطها بالآراء والنظريات السابقة واللاحقة ، على أنهم إن تعرضوا لهذه الأفكار نظروا إليها منعزلة عما حولها ، وبدت في أيديهم وكأنها وحدة مستقلة وحلقة منفصلة عن سلسلة التفكير الإنساني . وهناك طائفة أخرى تؤمن بأن الفلسفة دأمة ، وأن الأفكار الفلسفية في مختلف العصور متصلة الحلقات مرتبط بعضها ببعض ، فيجب على الباحث أن يبين تطورها ومقدار تأثير الخلف بالسلف . وليس بكاف أن يقال إن فيلسوفا جاء بفكرة معينة ، بل لابد من البحث عن أمهات هذه الفكرة وأصولها القريبة والبعيدة ، وعن بناتها وبنات بناتها إن صح أنها أعقت في الأجيال التالية . والأفكار كالأشخاص ذات تاريخ يطول ويقصر وحياة متنوعة الألوان والأشكال ، ففي حين يقدر لبعضها الخلود ، وفي حين يقضى على بعضها الآخر بالإهمال والنسيان .

وفي رأينا أن الدراسة التاريخية الكاملة تستلزم الجمع بين هاتين الطريقتين ، وكى تفهم الأفكار فهماً صحيحاً يجب أن تدرس في ضوء حياة أصحابها والبيئة التي تكونت فيها . ولا يمكننا أن نقدر الفلاسفة والمفكرين حق قدرهم ونزلهم المنزلة اللائقة بهم إلا أن تتبعنا أفكارهم في مختلف أدوارها وأثبتنا

ما أنتجت من آثار، وكثيراً ما أعانت الأفكار على توضيح نواح غامضة في حياة مبتكريها أو القائلين بها .

وسيراً على هذه السنة بدأنا فعرضنا نظرية النبوة كما تصورهما الفارابي ، وحاولنا أن نبين الأسباب الاجتماعية والدينية التي دفعته إليها ، والمناقشات اليومية والبحوث النظرية التي ولدتها، ثم صعدنا إلى أصولها التاريخية ووضحنا العلاقة بينها وبين بعض الآراء القديمة . وناقشناها أخيراً مبينين ما إذا كانت تلتئم مع التعاليم الإسلامية وتقصر شقة الخلاف بين الفلسفة والدين . ونرى الآن واجباً علينا أن نبين ما لهذه النظرية من أثر فيمن جاء بعد الفارابي من فلاسفة ومفكرين، وسنتتبع تاريخها في المدارس الإسلامية على اختلافها محاولين أن نبين كذلك مقدار نفوذها في القرون الوسطى والتاريخ الحديث .

١ — اعتناق ابن سينا لها

قد يكون أول سؤال يسأله الباحث هو : هل أخذ فلاسفة الإسلام الآخرون بهذه النظرية ؟ والجواب على هذا أن ابن سينا أولاً اعتنقها في إخلاص وعرضها في صورة تشبه تمام الشبه ما قال به الفارابي ، وقد خلف لنا رسالة عنوانها : « في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم ^(١) » . وفيها يفسر النبوة تفسيراً نفسياً سيكولوجياً ، ويؤول بعض النصوص الدينية تأويلاً يتفق مع نظرياته الفلسفية . ويبدأ كالفارابي فيوضح الأحلام توضيحاً علمياً ، فإذا

(١) ابن سينا ، تسع رسائل في الحكمة ، ص ١٣ وتوابعها ؛ ولسنا في حاجة أن نشير إلى أن في هذا العنوان ضرباً من التحريف منشؤه في الغالب عدم عناية الناشر .

ما حل مشكلتها جاوزها إلى موضوع النبوة . وفي رأيه أن التجربة والبرهان يشهدان بأن النفس الإنسانية تستطيع الوقوف على المجهول أثناء النوم ، فليس يبعد عليها أن تستكشفه في حال اليقظة . فأما التجربة والسمع فيقرران أن أشخاصاً كثيرين تنبؤوا بالمستقبل بواسطة أحلامهم . وأما عقلا فتحن نسلم بأن الأحداث الماضية والحاضرة والمستقبلية مثبتة في العالم العلوي ومقيدة في لوح محفوظ ، فإذا استطاعت النفوس البشرية الصعود إلى هذا العالم والوقوف على هذا اللوح عرفت ما فيه وتنبأت بالغيب . وهناك أشخاص يدركون هذا أثناء النوم عن طريق مخيلتهم فيحلمون بأشياء كأنها حقائق ملموسة ، وآخرون عظمت نفوسهم وقويت مخيلتهم ، فأدركوا ما في عالم الغيب في حال اليقظة كما يدركونه أثناء النوم . وهؤلاء هم الأنبياء الواصلون إلى مرتبة النور والعرقان . يقول ابن سينا « التجربة والقياس متطابقان على أن للنفس الإنسانية أن تنال من الغيب نبلا ما في حال المنام ، فلا مانع من أن يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة إلا ما كان إلى زواله سبيل ولا ارتفاعه إمكان . أما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان به ، وليس أحد من الناس إلا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب ألهمته التصديق ، اللهم إلا أن يكون أحدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل والتذكر . وأما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات :

« تنبيه : قد علمت فيما سلف أن الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي ، ثم قد نُبِهت لأن الأجرام السماوية لها نفوس ذوات إدراكات جزئية وإرادات جزئية تصدر عن رأى جزئى . ولا مانع لها عن تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصرى . »

« إشارة : ولنفسك أن تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل . قد علمت ذلك فلا تستنكرن أن يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه »^(١) ، فالحقائق منقوشة في العالم العلوى وكل من اتصل به أدركها ؛ والمهم فقط هو شرح كيفية هذا الاتصال .

وابن سينا يوضح هذا توضيحاً يحاكي فيه الفارابي حذوك القذة بالقذة ، فيلاحظ أن بعض المرضى والمرورين يشاهدون صوراً ظاهرة حاضرة دون أن يكون لها أية صلة بإحساساتهم الخارجة . ولا بد لهذه الصور من سبب باطنى ومؤثر داخلى ، وإذا بحثنا فى قوى النفس المختلفة وجدنا أن الخيلة مصدر الصور الباطنية المختلفة^(٢) . بيد أنه قد يصرفها عن عملها شواغل حسية وأخرى باطنية،^(٣) فإذا انقطعت هذه الشواغل أو قلت أثناء النوم لم يبعد أن تكون للنفس فلتات تخاص بها إلى جانب القدس فينتقش فيها نقش من الغيب . وإذا كانت النفس قوية الجواهر تسع الجوانب المتجاذبة ، وتستطيع الاستيلاء على الشواغل المختلفة، لم يبعد أن يقع لها هذا الخلس والانهاز فى حال اليقظة^(٤) . وهذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأسمى ، وقد تحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالجرادة لشدة الذكاء كما تحصل لأولياء الله الأبرار . والذى يقع له هذا فى جبلة النفس ثم يكون خيراً رشيداً مزيكياً لنفسه ، فهو ذو معجزة من الأنبياء

(١) ابن سينا ، الإشارات ، ص ٢٠٩ - ٢١١ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢١٢ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢١٢ - ٢١٣ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٢١٤ .

أو كرامة من الأولياء^(١) . وكما زكّي المرء نفسه ، رقى في هذا الباب وزاد على مقتضى جبلته إلى أن يبلغ المبلغ الأقصى^(٢) .

فالنبوة إذن فطرية لا مكتسبة ، وكل مالكسب فيها من يد أنه يزيد النبي كمالاً على كماله ، ورفعة فوق رفعته . وإذا ما حظى شخص بالاتصال بالعالم العلوى تمت على يديه أمور خارقة للعادة من معجزات وكرامات . وهذه الأمور وإن غاب عنا سرها يمكن أن تفسر من هذا الطريق النفسى الروحانى . يقول ابن سينا : « لملك قد تبلغك عن العارفين أخبار تكاد تأتى بقلب العادة فتبادر إلى التكذيب . وذلك مثل ما يقال إن عارفاً استسقى للناس فسُقوا ، أو استشفى لهم فشُفوا ، أو دعا عليهم فخشف بهم وزلزلوا أو هلكوا بوجه آخر ، أو دعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان ، أو السعير والطوفان ، أو خشع لبعضهم سبع أو لم ينفر عنه طير ، أو مثل ذلك مما لا يأخذ في طريق المتنع الصريح ، فتوقف ولا تتعجل ، فإن لأمثال هذه أسباباً في أسرار الطبيعة ، وربما يتأنى لى أن أقص بعضها عليك »^(٣) .

وهذه الأسباب ، فى رأى ابن سينا ، ليست شيئاً آخر سوى أن النفوس السامية ، وقد تجردت عن المادة وصعدت إلى سماء الأرواح ، تستطيع التأثير فى العالم الخارجى مثل نفوس الأفلاك وعقولها^(٤) . وأثرها هذا خاضع فى الواقع

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٢٠ .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢١٩ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٢١٩ - ٢٢٠ .

للإرادة الإلهية وفيض من العناية الربانية . فالمعجزة وإن خرجت على المؤلف في ظاهرها هي أثر من آثار القوى المتصرفة في الكون . وكأن ابن سينا أحس بأن هناك أشخاصاً سيتمادون في طريق الفروض العقلية ويرفضون هذه التفسيرات الروحانية ، فعاد في آخر بحثه ودعاهم إلى التأنى والتدبر والبحث والتحصيل قبل الإنكار والقطع بالاستحالة . وختم « إشارته » بتلك النصيحة الذهبية الغالية التي يجب أن يضعها كل باحث وكل مفكر دائماً نصب عينيه ، وهي : « إياك أن يكون تلبُّسك وتبرُّؤك عن العامة هو أن تنبرى منكراً لكل شيء ، فذلك طيش وعجز ، وليس الخرق في تكذيبك ما لم تستبين لك بعدُ جليته دون الخرق في تصديقك ما لم تقم بين يديك ببينته . بل عليك الاعتصام بحبل التوقف ، وإن أزعجك استنكار ما يُوعاه سمعك ما دامت استحالاته لم تبرهن لك . والصواب لك أن تُسرِّح أمثال ذلك إلى بقعه الإمكان ، ما لم يزدك عنها قائم البرهان ، واعلم أن في الطبيعة عجائب ، وللقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب » (١) .

ب — تسليم ابن رشد بها

درس ابن سينا نظرية النبوة في البحث الأخير من « الإشارات » فجاءت درة العقد وإكليل الكتاب ، وأفاض عليها من فصيح بيانه وقوة برهانه ما منحها سلطاناً فوق سلطانها وقوة إلى جانب قوتها ، ويغلب على ظننا أن كل فلاسفة الإسلام أخذوا بها . ومما يؤسف له أنه لم يصلنا شيء عن ابن باجة

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٢١ — ٢٢٢ .

وابن طفيل يوضح موقفهما إزاءها ، إلا أن نزعتهما الصوفية ورغبتهما الأكيدة في التوفيق بين الفلسفة والدين تدفعنا إلى القول بأنهما كانا يسلمان بها ويدعوان إليها . أما ابن رشد فقد عرض لها في « تهافت التهافت » مفنداً لاعتراضات الغزالي ومدافعاً عن الفلاسفة القدامى والمحدثين . وهو يرى أن هذه النظرية وإن تكن من صنع فلاسفة الإسلام وخدم مقبولة في مجلتها ، ولا وجه للغزالي في الاعتراض عليها^(١) . وما دمنا نسلم أن الكمال الروحي لا يتم إلا باتصال العبد بربه ، فلا غرابة في أن تفسر النبوة بضرب من هذا الاتصال . غير أن هذه التفسيرات العلمية يجب أن تبقى وفقاً على الفلاسفة والعلماء ، فإن عامة الناس لا يدركون كنهها ولا يستطيعون الوقوف على حقيقتها^(٢) . وجدير بنا أن نخطب الناس على قدر عقولهم ، ونقدم لكل طائفة ما يناسبها من غذاء .

م - تمحيها مع تعاليم الصوفية ومبارى المعترضة

تعددت المدارس وتنوعت الفرق في العالم الإسلامي ، فمن متكلمين إلى متصوفة ، ومن شيعيين إلى سنيين ، وتحت كل شعبة من هؤلاء طوائف شتى وفرق متعددة ، غير أن هذه المدارس والفرق على تنوعها وتعددتها تلتقى في نقط مشتركة . وقد استطاعت الأفكار الفلسفية أن تنفذ إليها جميعاً ، ولكن بدرجات متفاوتة . ففي حين أن الشيعة - وخاصة الإسماعيلية - يتقبلون بقبول حسن كثيراً من الآراء الفلسفية ، نرى أهل السنة يقفون من هذه الآراء

(١) ابن رشد ، تهافت الفلاسفة ، ص ١٢٦ وتوابعها .

(٢) ابن رشد ، مناهج الأدلة ، ص ٧٣ .

موقف الحذر والحيلة . وعلى هذا النحو يمكننا أن نلاحظ أن المعتزلة يدنون في أغلب بحوثهم من الفلاسفة ، في حين أن الأشاعرة يعارضونهم ويناقضونهم . وقد سبق لنا أن بينا مقدار تأثر فلاسفة الإسلام بنظرية النبوة الفارابية ، ويحسن بنا الآن أن نبين إلى أي مدى استطاعت أن تؤثر في المدارس الإسلامية الرئيسية ، وكيف استقبلت من معارضيها ومحبذيها . ولا نظننا في حاجة أن نشير إلى موقف الصوفية منها ، فهي بما فيها من تصوف كفيلة بأن تنال حظوتهم ، هذا إلى أنها تضع أساساً علمياً لأرائهم ونظرياتهم . ويعيننا بوجه خاص أن نعرض لأثرها لدى المعتزلة والأشاعرة من علماء الكلام ، والإسماعيلية والباطنية من الشيعة .

فأما المعتزلة فقد دالت دولتهم تقريباً قبل أن تظهر نظرية النبوة الفارابية في ثوبها الواضح . غير أن نظرية كهذه تتلاءم مع نزعتهم العقلية وروحهم الفلسفية ، ولا نظنهم لو أدركوها كانوا يحاربونها أو يقابلونها بالرفض والمعارضة الصريحة . ذلك لأن أكبر ما يؤخذ عليها ، كما أسلفنا ، أنها تتعارض مع بعض النصوص الثابتة ؛ والمعتزلة ، وقد فتحو باب التأويل على مصراعيه ، لن يعدموا الحيلة في التوفيق بين هذه النصوص وبين فكرة تشرح النبوة شرحاً عقلياً فلسفياً . وأما الأشاعرة فقد نصبوا أنفسهم للدفاع عن التعاليم الإسلامية الماثورة ، وجدّوا في تفهمها كما وردت . حقاً إنهم يقولون بالتأويل ، ولكنهم لا يتوسعون فيه توسع المعتزلة .

١ - موقف الغزالي منها

ونظرية الفارابي في النبوة تناقض في رأيهم مناقضة صريحة طرق الوحي المسلم به في الكتاب والسنة . وإذا كان أبو الحسن ، وهو من معاصري الفارابي ، لم يخلف لنا شيئاً يعتد به في هذا الصدد ، فإن الغزالي وهو أكبر نصير للأشاعرة بوجه عام ، وفي النصف الأخير من القرن الخامس الهجري بوجه خاص ، لم يغفل نظرية الفارابي في النبوة . وتحامل عليها كما تحامل على الآراء الفلسفية الأخرى ، ولكنه في تحامله لم يستطع أن يرد عليها رداً مقنعاً أو ينقضها بشكل واضح . على أنه هو نفسه بالرغم من خصومته لها لم ينج من أثرها ، وقال بآراء تقترب منها كل القرب . وخصومة الأفكار تختلف إلى حد ما عن خصومة الأشخاص ، فقد تستطيع التبرؤ من كل ما يتصل بخصمك المادي ، بينما يعز عليك أحياناً أن تنجو تماماً من سلطان فكرة تعارضها . ذلك لأن النظريات والآراء بما فيها من قدر من الصواب يمكنها أن تؤثر في أصدقائها وأعدائها ، بل وفي أشد الناس هجوماً عليها .

ولا أدل على هذا مما نلاحظ في موضوعنا هذا ، فإن الغزالي يناقش في كتابه « تهافت الفلاسفة » نظرية النبوة الفارابية ملاحظاً أن النبي يستطيع الاتصال بالله مباشرة أو بواسطة ملك من الملائكة دون حاجة إلى العقل الفعال أو قوة متخيلة خاصة أو أي فرض آخر من الفروض التي يفترضها الفلاسفة. (١) ثم يعود في كتابه « المنقذ من الضلال » فيقرر أن النبوة أمر مسلم به نقلاً

(١) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، ص ٦٢ .

ومقبول عقلا ، ويكفى لتسليمها من الناحية العقلية أن نلاحظ أنها تشبه ظاهرة نفسية نعتف بها جميعاً ، ألا وهي الأحلام والرؤى . وها كم عبارته بنصها : « وقد قرب الله تعالى ذلك على خلقه أن أعطاهم أعمودجاً من خاصية النبوة وهو النوم ، إذ النائم يدرك ما سيكون من الغيب إما صريحاً وإما في كسوة مثال يكشف عنه التعبير ^(١) » .

ونحن في غنى عن أن نشير إلى أن هذه العبارة تحمل في ثناياها أفكاراً فارابية واضحة ، وبصرف النظر عما في موقف الغزالي من تناقض ، فإن اعتراضه على نظرية الفارابي في النبوة لم يكن شديداً ولا قاطعاً . ولهذا لم يتردد في أن يعتنقها في مكان آخر محاولاً إدغامها على أساس من الفيض والإشراق . ولعل هذا هو الرأي الأخير الذي اطأنت إليه نفسه ، ولا سيما والدلائل قاطعة على أن « المنقذ » متأخر تأليفاً عن « التهافت » ، ومشتمل على خلاصة بحوث الغزالي ونتيجة دراساته السابقة .

هـ — أهم الاسماعيلية بها :

وإذا كانت نظرية النبوة الفارابية قد استطاعت التأثير في خصومها من الأشاعرة ، فهي على هذا أقدر لدى من ينتمون إليها من الاسماعيلية والباطنية . وإنا لنلاحظ منذ أخريات القرن الرابع الهجري أن إخوان الصفا الذين لم يبق اليوم شك في أمر اتصالهم بالإسماعيلية يشيدون بذكر قوة الخيلة ويبينون ما لها من أثر في المظاهر النفسية المختلفة ، وخاصة في المنامات والأحلام

(١) الغزالي ، المنقذ من الضلال ، ص ٣٣ .

والوحى والإلهام (١).

ويلخص لنا الغزالي في رده على الباطنية معتقدهم في النبوات قائلاً إنهم يذهبون إلى « أن النبي عبارة عن شخص قاض عليه من السابق ، بواسطة المثالي ، قوة قدسية صافية ، مهياة لأن تنتش عند الاتصال بالنفس الكلية بما فيها من الجزئيات ، كما قد يتفق ذلك لبعض النفوس الذكية في المنام ، حتى تشاهد من مجارى الأحوال في المستقبل ، إما صريحاً بعينه أو مدرجاً تحت مثال يناسبه مناسبة ما فيفتقر فيه إلى التعبير . إلا أن النبي هو المستعد لذلك في اليقظة ، فلذلك يدرك الكليات العقلية عند شروق ذلك النور وصفاء القوة النبوية ، كما ينطبع مثال المحسوسات في القوة الباصرة من العين عند شروق نور الشمس على سطوح الأجسام الصقيلة » (٢) . ويضيف الغزالي أن هذه الآراء كلها مأخوذة عن الفلاسفة ، وهذه ملاحظة لا تقبل الشك ولا الإنكار (٣) .

وقد تأثر الاسماعيلية بالأفكار الفلسفية في غير موضع ، إلا أن نظرية النبوة على الخصوص راقتهم إلى حد كبير وصادفت هوى في نفوسهم . فانها لا توضح النبوة فحسب ، بل تشرح فكرة الإمامة التي قامت عليها دعوتهم ، وقد قدمنا أن الفارابي يصرح بأن الإمام والنبي والفيلسوف يرمون إلى غاية واحدة ويستمدون تعاليمهم من مصدر مشترك ألا وهو العقل الفعال (٤) . وإذا

(١) اخوان الصفاء رسائل ، ج ٣ ، ص ٣٨٥ — ٣٩١ ، ج ٤ ، ص ١٥٩ — ١٦٤ .

(٢) الغزالي ، فضايع الباطنية ، ص ٩ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٠ .

(٤) ص ٩٠ — ٩١ ، ١٢٢ .

كان بعض الاسماعيلية قد أخذ على عاتقه أن يرد على منكرى النبوة فهو في الوقت نفسه يدفع شبهاً يمكن أن توجه إلى الإمامة . فنظرية النبوة الفارائية أساس علمي متين بنى عليه الاسماعيليون كثيراً من تعاليمهم ، ولم يزيدوا عليها شيئاً إلا أنهم تأولوا بعض النصوص التي سكت عنها الفارابي ، فقالوا مثلاً إن جبريل هو العقل الذي يفيض على الأنبياء بالمعلومات ، وإن القرآن تعبير عن المعارف التي فاضت على النبي صلى الله عليه وسلم من هذا المصدر ^(١) .

٥ — انتقالها الى التفكير الفلسفي اليهودي والمسيحي

الآن وقد لخصنا في اختصار أثر نظرية النبوة في القرون الوسطى الإسلامية، يجدر بنا أن نولي وجهنا شطر القرون الوسطى اليهودية والنصرانية لنبين ما إذا كانت هذه النظرية قد تمكنت من النفوذ إليها أم لا . وسنكتفي من بين مفكرى اليهود بموسى بن ميمون الذي يعلن في صراحة تلمذته للفارابي وابن سينا ^(٢) ، ونشير بين المسيحيين إلى ألبير الأكبر فقط الذي كثيراً ما ورد اسم الفارابي في مؤلفاته اللاتينية ^(٣) .

١ — استمساك ابن ميمون بها :

فأما ابن ميمون فلا نظن أن واحداً من رجال الفلسفة المدرسية — اللهم إلا ابن سينا — قد استمسك بنظرية النبوة الفارائية وعنى بها مثل عنايته ،

(١) الغزالي ، فضاغ الباطنية ، ص ٩ .

(٢) اسرائيل ولفنسون ، موسى بن ميمون ، ص ٦٤ .

Madkour, La place p. 2.

(٣)

فقد وقف عليها في الجزء الثاني من كتابه « دلالة الحائرين » نحو مائة صفحة أو يزيد ، وبذل جهده في التوفيق بينها وبين الديانة الموسوية. ^(١) وترجع الآراء المتعلقة بالنبوة في نظره إلى ثلاثة أقسام . فطائفة ترى أن النبي مجرد شخص اصطفاه الله من بين خلقه وكلفه بمهمة خاصة ، سواء أ كان عالماً أم جاهلاً صغيراً أم كبيراً ، فلا يشترط فيه أى شرط مادام الله قد اختاره ، اللهم إلا أن يكون حسن السلوك سامى الأخلاق . ويرى المشاؤون — ويعنى بهم ابن ميمون فيما نعتقد الفارابى وابن سينا — أن النبوة تستلزم كمالاً في الطبيعة الإنسانية وسموا في المواهب العقلية والاستعدادات الفطرية ، فليس لكل شخص إذن أن يكون نبياً ، بل من اكتملت فيهم صفات نفسية وعقلية معينة .

والرأى الذى ينحاز اليه الفيلسوف اليهودى هو أن النبي إنسان كامل من الناحية العقلية قد فضله الله واصطفاه على عباده الآخرين ^(٢) . ولا بدله من مخيلة قوية تمكنه من الاتصال بالعقل الفعّال وتقفه على الأمور المستقبلية كما تهاى أشياء محسوسة ملموسة ^(٣) . وعلى قدر ماتعظم المخيلة ويزيد اتصالها بالعالم العلوى تسمو الإلهامات النبوية وتنوع ، ومن هنا تفاوت الأنبياء فيما بينهم بتفاوت مخيلاتهم ، واختلف ما يوحى إليهم تبعاً لذلك ^(٤) . ففوة المخيلة إذن ذات أثر كبير في الكشف والإلهام وشرط أساسى في كل من يرقى إلى مرتبة

Maimonide, *Guide*, t. II, 259-294.

(١)

Ibid., p. 298.

(٢)

Ibid., p. 333 et suiv.

(٣)

Ibid., p. 333.

(٤)

النبوة^(١). وينبغي أن تتوفر لدى النبي أيضا إلى جانب مخيلته قوى عقلية عظيمة ، لأن الخيلة لا تستطيع أن تصعد إلى درجة العقل الفعال إن لم يكن في معونتها قوى فكرية ممتازة^(٢). هذه الملاحظات على اختصارها تكفي للبرهنة على أن ابن ميمون اعتنق في إخلاص نظرية الفارابي في النبوة .

ب — ورودها لدى ألبير الأكبر :

وأما ألبير الأكبر فقد أثرت فيه الآراء الفارابية عامة من نواح كثيرة ، فهو يقول بنظرية في السعادة لا تختلف كثيراً عما ذهب إليه الفارابي ، ويقرر أن الإنسان متى وصل إلى مرتبة العقل المستفاد أصبح على اتصال دائم بالعالم الروحاني ، وأضحى إلى حد ما شبيهاً بالله ، ووقف على المعارف المختلفة ، وقاز بعبطة لانظير لها^(٣). ويحلل من جهة أخرى نظرية النبوة تحليلاً سيكولوجياً يتفق اتفاقاً تاماً مع ما جاء به الفارابي^(٤). كل هذا يثبت — كما لاحظ رينان من قبل — إلى أي حد نفذت اللغة العربية والنظريات الإسلامية الخطيرة إلى المدرسة الألبيرية^(٥). وسهل علينا أن نحدد على وجه التقريب المصدر الذي استقى منه ألبير نظرية النبوة الفارابية ، فإنه لا يبعد أن يكون قد قرأ عنها شيئاً فيما ترجم من كتب ابن سينا إلى اللاتينية ، أو كتاب «دلالة الحائرين» الذي أحرز منزلة عظيمة في مختلف المدارس المسيحية .

Ibid., p. 332.

(١)

Ibid., p. 313.

(٢)

Renan, Averroès, 235.

(٣)

Ibid.,

(٤)

Ibid.

(٥)

٦ — امتدادها إلى التاريخ الحديث

لم يقف أثر هذه النظرية عند القرون الوسطى ، بل جاوزها إلى التاريخ الحديث ؛ ومن بين المفكرين المحدثين في الغرب والشرق من حاولوا تفسير النبوة تفسيراً يمت إليها بصلة . ونكتفى بين الغربيين بأسبينوزا الذي أشرنا من قبل إلى أنه يلتقى مع فلاسفة الإسلام في نقط كثيرة^(١) ، وبين الشرقيين بشخصيتين لهما شأنهما في نهضة العالم الإسلامى الأخيرة وتقدمه العلمى والأدبى، ونعنى بهما السيد جمال الدين الأفغانى والأستاذ الإمام .

ولم يُحاول حتى اليوم — فى جد — ربط آراء هذين المصلحين بنظريات مفكرى الإسلام الأوّل ربطاً وثيقاً ، إذا ما تركنا جانباً تلك الموازنات التى عُقدت بينهما، أو التى ترمى إلى إيجاد علاقة بين الأستاذ الإمام من جانب، وابن قيم الجوزية وابن تيمية والغزالي من جانب آخر^(٢) . على أنه إن صح أن آراءها الدينية قد قورنت بنظائرها لدى الأئمة السابقين ، فإن بحوثهما العقلية لا تزال غير واضحة الصلة بنظريات فلاسفة الإسلام^(٣) . وخطأ أن يظن أن هذه الصلة مقطوعة أو معدومة ، فإنهما إنما نهلا أولاً فى المصادر العربية ؛ وفى « مجلة العروة الوثقى » ما يشهد بأنهما كانا يدعوان إلى دراسة فلاسفة الإسلام وتفهم أفكارهم.^(٤)

(١) ص ٧٧ — ٧٨ .

(٢) Muhmed Abdo, dans Encyc. de l'Islam.

(٣) لا يفوتنا أن نشير هنا إلى بحث مستوعب عن الأستاذ الإمام وضعه أخيراً باللغة الفرنسية الدكتور عثمان أمين وعنوانه :

Muhammad Abduh, Le Caire, 1944.

(٤) مجلة العروة الوثقى ، المقالة الرابعة .

١ — ألهمبرها في فلسفة اسبينوزا :

كلنا يعلم أن الصلة بين العقل والنقل ، بين الفلسفة والدين ، شغلت الفلاسفة المحدثين ، كما كانت حجر الزاوية في فلسفة القرون الوسطى . وقد وقف اسبينوزا على هذا الموضوع كتاباً مستقلاً غير معروف من جمهور القراء ، لأن كتابه الآخر المشهور « الأخلاق » طغى عليه ، ونعني به « رسالته الدينية السياسية » التي تتم في رأينا مذهب الفلسفى . ذلك لأنه إذا كان « كتاب الأخلاق » يوضح الحقائق العقلية ، فإن هذه « الرسالة » تشرح الحقائق النقلية . وهذان الضربان من الحقائق متميزان عند اسبينوزا ومستقلان تمام الاستقلال ، ويقابلان علمين منفصلين : الحقيقة العقلية موضوع الفلسفة ، والحقيقة النقلية موضوع علم الإلهيات .

واسبينوزا فيلسوف وعالم إلهيات فى آن واحد ، فلا يستطيع أن يلغى إحدى هاتين الحقيقتين ولا أن يدجها فى الأخرى ، بل يقرر أن كل واحدة منهما ضرورية ومطلقة النفوذ فى مضارها ، والذين وإن لم يكن الحقيقة كلها حقيقى فى ذاته ولا غنى للمجتمع عنه^(١) . غير أن الحقيقة الدينية تعتمد رأساً على الوحى والإلهام ، فكيف يتم هذا الوحى وبأية وسيلة يستطيع الأنبياء الوصول إليه ؟ هذا هو السؤال الذى حاول اسبينوزا أن يجيب عنه . وفى رأيه أنا إذا تتبعنا الكتب المقدسة جميعها ، وجدنا أن الإلهامات النبوية المختلفة سواء أكانت

Brochard, Etudes de philosophie ancienne et moderne, (١)
paris, 1912, p. 336-337.

عبارات صريحة أم صوراً رمزية إنما تتم بواسطة مخيلة قوية^(١). وعلى هذا لا تتطلب النبوة شرطاً آخر سوى أن يكون الأنبياء ذوي مخيلة نشيطة متنبهة^(٢).

لا يمكننا أن نمر بهذه الآراء دون أن نفكر على الفور في الفارابي وفي الدراسات الفلسفية الإسلامية واليهودية في القرون الوسطى. حقاً إن المعرفة الناتجة عن الوحي والإلهام لا تساوى في نظر اسپينوزا المعرفة العقلية، مع أنهما عند الفارابي وابن سينا متساويتان متكافئتان. ولعل هذا راجع إلى أن اسپينوزا فيلسوف قبل أن يكون لاهوتياً، وديكارتى قبل أن يكون فارابياً. ولا شك في أن الأفكار الواضحة المتميزة هي وحدها عند ديكارت سبيل المعرفة اليقينية، ولكن بالرغم من هذا الخلاف يتفق الفيلسوف العربى والفيلسوف اليهودى على أن قوة المخيلة شرط أساسى فى النبوة.

وهنا تتساءل: هل هذا الاتفاق مجرد مصادفة أو أخذ اسپينوزا عن الفارابي بعض آرائه فى النبوة؟ إذا لاحظنا أن الأول درس فى عناية مؤلفات ابن ميمون، أمكننا أن ندرك الصلة بين الأفكار الاسبينوزية ونظرية النبوة الفارابية. ونحن نلاحظ من جهة أخرى أن مذهب السبئية عند الفيلسوفين متحد، وأنهما يقبلان فكرة التنبؤ بالغيب دون أن يكون لها أى أثر فى مجرى القوانين الطبيعية. ففى مقدور ذوي النفوس الممتازة أن يقفوا أثناء اليقظة أو فى حالة النوم على الأمور المستقبلية، ويتكهنوا ببعض الحوادث التى ستحصل غداً

Spinoza, Traité théologico-politique, p. 18.

(١)

Ibid., p. 24.

(٢)

أو بعد غد لا محالة^(١). ونحن لا نذهب مطلقاً إلى أن اسپينوزا أخذ عن الفارابي مباشرة لأنه ما كان يعرف العربية ، ولكن ليس ينبغي أن يكون قد وقف على شيء مما ترجم من كتب فلاسفة الإسلام إلى اللاتينية ، ومن المحقق على كل حال أنه استقى بعض الأفكار الإسلامية من مصدر ثابت ، هو كتاب « دلالة الحائرين » لابن ميمون ، وفي هذا الكتاب كما قدمنا قسط وافر عن نظرية النبوة .

ب — النبوة في رأى جمال الدين الأفغانى :

لم يخلف لنا السيد مؤلفات كثيرة نستطيع أن نقف منها على آرائه ونظرياته ، وفيما وراء « رسالته في الرد على الدهريين » ، « وتاريخه للأفغان » لا نكاد نجد له إلا مقالات متفرقة في « العروة الوثقى » وفي بعض الصحف والمجلات المعاصرة^(٢) . وكأنه اكتفى بأن ياقن أتباعه وتلاميذه تعاليمه دون أن يودعها بطون الكتب ، شأن سقراط وطائفة من المصلحين . هذا إلى أن حياة الاضطراب والرحلة والانتقال التى قضاها ما كانت تسمح له بالهدوء الكافى للبحث والتأليف .

ومهما يكن فقد أدلى فى موضوع النبوة بآراء جديدة بأن نشير إليها هنا . وذلك أنه أثناء مقامه الأول فى القسطنطينية سنة ١٨٧٠ دعى لإلقاء محاضرة فى « دار الفنون » ، ويظهر أنه شاء أن يكون موضوع المحاضرة متناسباً مع المكان

Brochard, Etudes, p. 335.

(١)

Goldziher, Djarnâl al Din, dans Encyc. de l'Islam, t. I, (٢)

p. 1039.

النبى ألقيت فيه ، لهذا تحدث عن فائدة الفنون . وفي ثنايا هذا الحديث شبه المجتمع بجسم متصل الأعضاء ، ولكل عضو وظيفة خاصة . ثم انتقل إلى أنه لا حياة للجسم بدون الروح ، وروح المجتمع هي النبوة أو الحكمة ، فالنبى والحكيم منه بمثابة الروح من البدن . وكل ما بينهما من فارق ، هو أن النبوة منحة إلهية لا تنالها يد الكاسب ، بل يختص الله بها من يشاء من عباده ، « والله أعلم حيث يجعل رسالته » ، في حين أن الحكمة تنال بالبحث والنظر . وفوق ذلك النبى معصوم من الخطأ والزال ، بينما الحكيم يجوز عايه ذلك ويقع فيه (١) .

وأول شيء يستخلص من هذا التشبيه أن النبى عضو - وعضو هام - من أعضاء المجتمع الإنسانى ، وأن النبوة وظيفة من الوظائف الضرورية لهذا المجتمع . وفي هذا ماهياً السبيل لشيخ الإسلام حسن فهمى أن يثيرها شعواء على السيد ، متهماً إياه بأنه يزعم أن النبوة فن وأن النبى صانع . وقد أحدثت هذه التهمة ضجة عنيفة في صحف الشرق المختلفة ، وترتب عليها أن أرغم السيد على مفارقة استامبول سنة ١٨٧١ (٢) .

وبصرف النظر عن هذه الحملة الباطلة التي أثارها عوامل الحقد والحسد والتي لم يكن لها أساس من الواقع والحقيقة في شيء ، فإننا نلاحظ أن السيد يلتقى مع الفاربى في نقطتين هامتين : فهو يوضح أولاً مهمة النبى الاجتماعية والسياسية ، وهذه مسألة يعد الفاربى من أول من عبورها في الإسلام بصورة

(١) Ibid. , 1037; Browne, The Persian Revolution, p. 7.

(٢) جورجى زيدان ، مشاهير الشرق ، ج ٢ ، ص ٤٤ - ٦٦ .

علمية، ويمكننا أن نلخص كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » في أنه إعدام لفكرة النبوة على أساس من « جمهورية » أفلاطون وعلم النفس عند أرسطو . والسيد وهو مصلح ديني وسياسي لا بد له أن يحتذى هذه الخطى ويسير على هذا النهج . ومن جهة أخرى لا يفوتنا أن نشير إلى أن النبي والحكيم يقتربان عند هذين المفكرين إلى حد كبير ، فهما روح المجتمع ومبعث الحياة والإصلاح . نعم إن السيد يفرق بينهما من ناحية الكسب والعصمة ، في حين أن الفارابي لم يوضح القول في الأول وأغفل الثانية بتاتا ، وبدا كأنه يسوى بين النبي والفيلسوف من جميع الوجوه . ولكن يجدر بنا ألا ننسى أن الفارابي كان يصعد بالحكيم إلى مستوى هو العصمة بعينها ولا يمكن أن يتصور فيه الزلل ، ولهذا لم يفرق بينه وبين النبي في هذه النقطة . وفوق هذا ينبغي أن نلاحظ أنه إذا كان السيد قد جهر بهذه التفرقة فما ذاك إلا لأنه متأثر بعصره وبيئته ، وبالجملة التي وجهت من قبل إلى البحث العقلي ، إذ أنه يعود إلى موضوع الحكمة بعد سبعة قرون قضاه المسلمون في مطاردة الفلسفة والفلاسفة ، فلم يكن في مقدوره أن يدعو للحكمة دعوة صريحة ولا أن يثبت لها حقاً في الحياة مكتملاً من كل نواحيه . وكيفما كانت الفروق بينه وبين فلاسفة الإسلام السابقين فلا شك في أنه قرب المسافة بين النبي والحكيم ، وعدها معاً مصدر تقويم وإصلاح ، وهاتان الفكرتان فاريبتان في أصلهما سواء أكانتا مستمدتين مباشرة من كتب الفارابي أم بالواسطة من مصدر آخر . وقد ساهم السيد في نصرة الفلسفة والأخذ بيدها وساعد على إحياء دراستها في الشرق بعد أن كان الناس قد انصرفوا عنها زمناً .

جـ — تفسير الأستاذ الإمام لها :

لم يكن الإمام في تأثره بفلاسفة الإسلام أقل وضوحاً من شيخه وصديقه السيد جمال الدين، فقد قرأ ابن سينا واشترك بنفسه في إحياء الدراسات الفلسفية القديمة المهجورة، وفي نشره لكتاب « البصائر النصيرية » ما يشهد بذلك. هذا إلى أنه وإن اشترك مع السيد في فكرة التجديد والإصلاح يخالفه في بعض الوسائل الموصلة إلى تحقيقها، فبينما السيد مجدد طموح يريد الوصول سريعاً وعن طريق السياسة، إذا بالأستاذ الإمام يعتقد أن طبيعة الأشياء تأبى الطفرة، وأن الإصلاح يستلزم خطوات رزينة، وتدرجاً معقولاً، ودعائم ثابتة من الأخلاق والدين .

لهذا اتجه أولاً نحو التعاليم الدينية، محاولاً أن يصوغها في قالب الذي يتفق وروح العصر، وأن يصعد بها إلى ما كان عليه السلف الأول^(١). فقد كان على يقين مما لحق الإسلام من أفكار فاسدة صورتها بصورة معيبة، ووقفت حجرة عثرة في سبيل نهوض المسلمين وتقدمهم. ولم ير بداً من محاربة هذه الأباطيل والترهات والقضاء على البدع والخرافات، والأخذ بيد التفكير الحر الطليق تحت راية الدين الصحيح؛ وأثره في هذه الناحية أوضح من أن ينوه عنه. وفي رأيه أن العلم والدين لا يختلفان مطلقاً، بل يجب أن يتضافرا على غاية واحدة هي تهذيب الإنسانية وترفيها وإسعادها.^(٢) فالدين يحول دون الإنسان والزيف

Encyc. de l'Islam, Muhamed Abdo.

(١)

(٢) محمد عبده، الإسلام والنصرانية .

الذى يقود إليه عقل جامع ، والعلم يوضح الأصول الدينية ويبين أنها لا تتنافى مع المبادئ العقلية . ولن نستطيع الإدلاء هنا بكل أفكار الأستاذ الإمام الدينية ، ونكتفى بأن نأخص رأيه فى النبوة ، كى تتبين وجوه الشبه بينه وبين ما قال به فلاسفة الإسلام السابقون .

يقف الأستاذ الإمام على هذا الموضوع ثلث « رسالة التوحيد » المشهورة أو يزيد ، وفيها يتحدث عن الرسالة العامة وحاجة البشر إلى الرسل ، وإمكان الوحي ووقوعه ، ووظيفة الرسل ، ورسالة محمد صلى الله عليه وسلم . ويصرح بأن الإنسان مدنى بطبعه محتاج إلى المخالطة والمعاشرة ، وعلى كل فرد من أفراد الجمعية واجب يؤديه وحق يطالب به^(١) . بيد أن الأفراد قد يخلطون الحقوق بالواجبات ، ويتهاونون فيما كفوا به مسرفين كل الإسراف فيما يدعونه لأنفسهم من حقوق ، فتعم الفوضى وينتشر الفساد . وتصبح الجمعية فى حاجة ماسة إلى قيام بعض أفرادها هداة ومرشدين ، يبينون للناس النافع والضار ، ويميزون لهم الخير من الشر ، ويعلمونهم ما شاء الله أن يصلح به معاشهم ومعادهم ، وما أراد أن يقفهم عليه من شؤون ذاته وكمال صفاته ؛ وهؤلاء هم الأنبياء والمرسلون صلوات الله عليهم^(٢) . فبعثهم من متمات كون الإنسان ، ومن أهم حاجة فى بقائه ، ومنزلتها من النوع الإنسانى منزلة العقل من الشخص ؛ منحة أتمها الله لكى لا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل^(٣) .

(١) محمد عبده ، رسالة التوحيد ، ص ٧٣ - ٧٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٨٢ - ٨٣ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٨٤ .

وليس غريباً أن يختص الله بعض خلقه بالوحي والإلهام ، فقد سمت نفوسهم وأصبحوا أهلاً للفيض الإلهي والكشف الرباني . وبديهي أن درجات العقول متفاوتة يعلو بعضها بعضاً ، ولا يدرك الأدنى منها الأعلى إلا على وجه الإجمال . وليس هذا التفاوت نتيجة الاختلاف في التعليم فحسب ، بل كثيراً ما كان أثراً من آثار الاختلاف في الفطرة التي لا تخضع لقوانين الكسب والاختيار . ولا يزال المرء يرقى في الكمال حتى يبدو البعيد له قريباً ، وتفتح أمامه حجب الغيب^(١) . يقول الأستاذ الامام : « فإذا سلم - ولا محيص من التسليم - بما أسلفنا من المقدمات ، فن ضعف العقل والنكول عن النتيجة اللازمة لمقدماتها عند الوصول إليها ، ألا يسلم بأن من النفوس البشرية ما يكون لها من نقاء الجوهر بأصل الفطرة ما تستعد به ، من محض الفيض الإلهي ، لأن تتصل بالأفق الأعلى وتنتهي من الإنسانية إلى الذروة العليا ، وتشهد من أمر الله شهود العيان ما لم يصل غيرها إلى تعقله أو تحسسه بعصا الدليل والبرهان ، وتتلق عن العليم الحكيم ما يعلو وضوحاً على ما يتلقاه أحدنا عن أساتذة التعاليم^(٢) » .

لا نظننا في حاجة أن نشير إلى أن كثيراً من هذه المعاني التي يرددها الأستاذ الإمام قال بها السيد جمال الدين : فهمة النبي في رأيهما أخلاقية اجتماعية ، ووظيفته تنحصر في تربية الشعوب والسير بها نحو الطريق القويم ، وإن كان السيد قد اعتبر النبي روح المجتمع الإنساني فالأستاذ الإمام عده عقله . ولا نظننا مغالين إذا قلنا أن الإمام يعود بنا إلى عهد الفارابي وابن سينا اللذين كانا يفسران

(١) المصدر نفسه ، ص ٨٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٨٦ .

النبوة تفسيراً علمياً سيكولوجياً . وهو يميل دائماً كما قدمنا إلى أن يرجع التعاليم الإسلامية إلى الحال الزاهرة التي كان عليها السلف الأول . وفي كثير من آرائه ما يقربه من هذين الفيلسوفين ، وما يدفعنا لأن ندرس العلاقة بينه وبينهما في شكل أكمل وعلى صورة أوضح . فهو يقرر مثلها أن التعاليم والأوامر الدينية يراد بها الشعوب وعامة الناس ، في حين أن الفلسفة إن صبحت غذاء لطائفة معينة فليس في مقدور الجميع استساغتها . ويقول بالأسباب الطبيعية التي أنكرها أهل السنة ملاحظاً كما لاحظ فلاسفة الإسلام من قبل ، أنها لا تتنافى مع قدرة الله واختياره في شيء . وفي اختصار يتفق الإمام مع الفارابي في محاولته التوفيق بين العقل والنقل ، بين العلم والدين ، وهذه المحاولة تدور عادة حول نقط تكاد تكون محدودة؛ وفي هذا ما يقربه إليهم وربطه بهم .

تتبعنا نظرية النبوة منذ نشأتها ، أعنى في القرن العاشر الميلادي ، إلى أن وصلنا بها إلى أوائل القرن العشرين ؛ ونأمل أن نكون قد وفقنا لبيان أثرها في الشرق والغرب ، في التاريخ المتوسط والحديث . وفي هذا ما يحفز إلى إحياء الدراسات الفلسفية الإسلامية ، فقد بدت وثيقة الصلة بمدارس مختلفة وعهود متتالية ؛ وفي بحوث القرون الوسطى - كما لاحظ لينتز - درر نفيسة ؛ لا يصح إغفالها . على أن نهضتنا العقلية والفكرية لا يمكن أن تؤسس على أساس صالح إلا إن ربط فيها الحاضر بالماضي ، واتصلت حلقات التفكير الإسلامي بعضها ببعض ؛ ولنا فيما صنعه الأستاذ الإمام أسوة حسنة .

الفصل الرابع

النفس وخلودها عند ابن سينا

النفس سر الله في خلقه وآيته في عبادته ، ولغز الإنسانية الذي لم يحل بعد ، وقد لا يحل يوماً ما . هي مصدر المعارف المختلفة والمعلومات التي لاحصر لها ، ولكنها لم تسم بعد إلى أن تعرف حقيقتها معرفة صادقة يقينية ؛ ومنبع الأفكار الواضحة الجلية ، إلا أن فكرتها عن ذاتها مشوبة بقدر كبير من الغموض والإبهام . ومع هذا فالإنسان منذ نشأته تَوَّاق إلى تعرفها جاداً في تفهمها ، ولا يزال حتى اليوم يبذل قصارى جهده في إدراك كنهها والوقوف على أمرها . وبوده أن يعرف في دقة ماهيتها ، ويدرك الصلة بينها وبين الجسم ، ويتبين مصيرها وما لها .

وكيف لا وهو طامع يحب أن يعرف كل شيء ، وهو في معرفة الأشياء المجهولة والأمور الخفية أرغب . وإذا كان قد خطا خطوات فسيحة في سبيل فهم الطبيعة وتوضيح آياتها ، فنفسه التي بين جنبيه أولى بالبحث والتوضيح . هذا إلى أنه مدنى بطبعه لا يستطيع أن يعيش بمعزل عن إخوانه وذويه ، ومعرفته لنفسه كثيراً ما تعينه على تفهم بني جنسه . وكما بذل الأخلاقيون والربون من جهد في البحث عن الميول والاستعدادات الفطرية التي يقوم عليها التهذيب والتثقيف ، والتي تصلح أساساً للتعليم والتربية . والأديان والشرائع تخاطب

النفوس قبل أن تخاطب الأبدان ، وتتجه إلى الأرواح أكثر مما تتجه إلى الأجسام . والثواب والعقاب والمسئولية الأخلاقية والدينية بوجه عام تدعو إلى التفكير في الروح وخلودها ومآلها بعد مفارقة البدن . ففي أحوال الإنسان الفردية وظروفه الاجتماعية ، وفي بحوثه العلمية ، وتعاليمه الدينية ما يدفعه إلى كشف ذلك السر الذي أودعه الله فيه ، والذي آمن به الناس دون أن يروه .

١ — موضوع النفس في العالم الإسلامي

لهذا لم يكن غريبا أن يشغل موضوع النفس الباحثين والمفكرين في مختلف العصور ، وليس ثمة فيلسوف إلا أدلى فيه برأى وتعرض له بشيء من التحليل ، وربما كان في تاريخه ما يلخص تاريخ الفلسفة بأسرها . والإسلام الذي جاء ليوقظ النفوس من سباتها ما كان ليحط من شأنها أو يفيض النظر عنها ، والذي دعا إلى تهذيب الأرواح وتطهيرها ما كان ليتجاهلها أو ينكرها ؛ وهو في اختصار دين وعقيدة قبل أن يكون حضارة ومدنية . لذلك خاطب النفوس منذ الدعوة الأولى ، ووجه النظر إليها . وما إن انتقلت إليه تعاليم الحضارات السابقة من مصرية ويونانية وفارسية وهندية ، حتى أخذ مفكروه يتوسعون في دراسة النفس ، ويبحثون عن أحوالها وخصائصها ، وأثاروا بوجه خاص حول خلودها وتناسخها ألوانا من الجدل والنقاش.

(١) الكتاب والسنة :

إذا رجعنا إلى هذين المصدرين الأولين ، وجدناهما يعرضان لموضوع النفس غير مرة ، ويتحدثان عنه في مناسبات عدة . فيشير القرآن مثلا إلى أن

الروح ^(١) مبعث الحياة ، وأنها مستمدة من الله ، « إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من طين ، فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين » ؛ وأنها سر الله في خلقه ، فلا يدهش البشر وهم محدودو العلم إذا لم يقفوا على كنهها وحقيقتها ، « ويسألونك عن الروح ، قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » . ويحذّر من شهوات النفس وأهوائها ، مشيداّ بالنفس اللوامة التي ترتدع عن الرذائل وتأبأها ، « لا أقسم بيوم القيامة ، ولا أقسم بالنفس اللوامة » . ويؤذن بأن النفوس درجات ، أسماها مرتبة النفس المطمئنة التي خاطبها قائلا : « يأيّها النفس المطمئنة ، ارجعي إلى ربك راضية مرضية ، فادخلي في عبادي وادخلي جنتي » . ويقرر أن النفوس جميعاّ مردّها إلى الله ، « الله يتوفى الأنفس حين موتها ، والتي لم تمت في منامها ، فيمسك التي قضى عليها الموت ، ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى » .

وفي السنة ، على الرغم من تحفظها في توضيح حقيقة النفس ، أحاديث

(١) يكاد يكون استعمال كلمة « روح » في الجاهلية مقصورا على مدلولها اللفظي « وهو ريح ورائحة » ، فلم يكن يفهم منها معنى النفس . وأول ما يلحظ هذا المعنى في القرآن والحديث ، فاستعمل لفظ الروح فيها بمعنى النفس ، وبالعكس ، وإن كان القرآن يريد بالروح أحيانا الجن والملائكة ؛ ثم سارت الكلمتان بعد هذا تقربان أو تبتعدان . ومن هذان الشان النفاش بين مفكرى الإسلام فى مدلولهما هل هو متحد أو مختلف ، ونحن نطلقهما هنا بوجه عام إطلاقا مشتركا . وقد وضع مكدونالد المعانى المختلفة التى تواردت عليهما فى بحث مستفيض ، لحس تلخيصا وافيا فى الفصل العقود لكلمة « نفس » « بدائرة المعارف الإسلامية » ، انظر :

Macdonald, The Development of the idea of spirit, in Acta Orientalia, 1931, p. 307-351; Encyc. de l'Islam, «Nafs».

تشير إلى الأصل الذي صدرت عنه الأرواح ، وأن وجودها سابق على وجود البدن : « الأرواح جنود مجنّدة ، فما تعارف منها ائتلف ، وما تناكر منها اختلف » . وأخرى تعرض لمصيرها بعد الموت فتبين موقفها من سؤال الملكين وما تحسن به في القبر من نعيم مقيم أو عذاب دائم ؛ وتصورّ تراور أرواح الموتى فيما بينها ، ومدى استئناسها بمن يزورها من الأحياء : « مامن أحد يزور قبر أخيه ويجلس عنده إلا استأنس به وردّ عليه حتى يقوم ^(١) » . وثالثة تفسح للأحلام مجالاً ، وتميز بين الرؤيا الصادقة والكاذبة : « كان صلى الله عليه وسلم لا يرى رؤيا إلا جاءت كفلق الصبح » ، « الرؤيا الحسنة من الرجل الصالح جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة » ، « من رأى نبي فقد رأى حقاً ^(٢) » . ولئن كانت هذه الآيات والأحاديث قد أخذت على ظاهرها في الصدر الأول ، فإنها لم تلبث أن فتحت بعد ذلك باب مناقشة وبحث طويل ، خصوصاً يوم أن نقلت إلى الإسلام تعاليم الأمم الأخرى . على أنها في وضعها هذا كانت أساساً لدراسات إسلامية مستفيضة حول الأحلام وتعبيرها ، أو بعض السمعيات من بيان أصل الروح وسبقها على الجسد ، وعودتها إليه بعد الموت ، وسؤال الملكين ، وعذاب القبر ^(٣) . والسمعيات من أوسع أبواب علم الكلام تأثراً بالأفكار الأجنبية ، وخاصة بالإسرائيليات والنصرانيات ، وللخيال والوضع فيها مجال فسيح ، إرضاء للجماهير أو رغبة في التهويل والتحذير .

(١) ابن قيم الجوزية ، كتاب الروح ، حيدرآباد ١٣٢٤هـ ، ص ٩-٦٢ .

(٢) صحيح البخاري ، باب « تعبیر الرؤيا والأحلام » .

(٣) بعد كتاب ابن قيم الجوزية الآنف الذكّر صورة مستوعبة من صور هذه السمعيات .

(ب) المصادر الأجنبية :

أشرنا من قبل الى أن موضوع النفس شغل الباحثين على اختلافهم ، وعنى به الإنسان منذ نشأته . والفكر الشرقى القديم يدور فى جزئه الأعظم حول النفس فى أصلها ومعادها ووسائل تهذيبها وتطهيرها . فقديما المصريين شديدا الاعتقاد بالعالم الآخر ، وفى « كتاب الموتى » ما يشهد بأنهم كانوا يؤمنون إيماننا جازما بالخلود . وكان الإسرائيليون يقولون إن الإنسان مركب من نفس وجسم ، وأن الجسم يعود الى التراب ، والنفس ترجع إلى الله لشاب أو تعاقب . ودين زرادشت ، الذى يُعد أشهر مظهر للتفكير الفارسي قبل الميلاد ، إنما يصوّر العالم على أنه مجموعة أرواح بعضها خيرة والأخرى شريرة ، وهى فى نضال مستمر الى أن يقدر فى آخر الأزمان لروح الخير الانتصار والغلبة . وحكمة البراهمة تتلخص فى تجدد النفس وتخلصها من البدن ، لى تقنى فى براها وهو « الحقيقة بالذات » ، ومن لم يصل الى هذا التجرد بقيت نفسه حائرة تنتقل من بدن الى بدن ، فى رحلة لاتنقطع « وتناسخ أو تقمص » لاحد له .

ولا نزاع فى أن كثيراً من هذه الأفكار قد انتقل إلى العالم الإسلامى بحكم الجوار والمخالطة . ودون أن نعرض للتعاليم اليهودية والنصرانية التى سرت إلى العرب قبل الإسلام وتأكدت بعده ، ولا للمخلفات المصرية القديمة التى كانت قد تلاشت يوم أن أخذ الإسلام ينشر دعوته فى الديار المصرية ، نشير فقط إلى بعض الآراء الفارسية والهندية . فقد كان للديانة الزرادشتية والمناوية صلة واضحة بالعالم الإسلامى ، ولجانباها الروحى دخل فى تفكير المسلمين وآرائهم . وكيف لا وقد اعتنق الإسلام كثير من الفرس ، ومن الزرادشتين بوجه خاص ،

فكان طبيعياً أن يحمل هؤلاء معهم مذاهبهم وتعاليمهم . ولم لانذهب إلى أن هناك علاقة بين ما كان يجري على لسان المسلمين من نقاش حول تخليق الروح على البدن بعد الموت ، وخلاف على الحشر هل هو بالأرواح أو بالأجساد ، وبين ما دار قبلُ لدى المانويين والمزدكيين من جدل في هذا الموضوع ؟

أما الثقافة الهندية فقد اتصل بها المسلمون بواسطة الفرس ، أو مباشرة عن طريق التجارة والفتح . وقد بدءوا غزو الهند في أخريات القرن الأول الهجري ، وتوسعوا في ذلك في أوائل القرن الثاني . وللتقافة الهندية في نظرهم منزلة ممتازة على كثير من الثقافات القديمة ؛ فكانوا يعتدّون رياضيات الهنود ، وصناعاتهم العجيبة ، وحكمتهم المقدسة ^(١) . وللنفس في حكمة الهند مقام معلوم ، وإذا ما ذكرت ذكر أصلها ومنشؤها ، ومصيرها وما لها ، وطهرها وتجردها ، أوتناسخها وتقمصها . والتناسخ بوجه خاص أهم آرائهم النفسية ، ودعامة من دعائم عقيدتهم الدينية ، يرتبط بفكرة الثواب والعقاب والجنة والنار . وقديما قال البيروني بحق : « كما أن الشهادة بكلمة الإخلاص شعار إيمان المسلمين ، والتثليث علامة النصرانية ، والإسبات علامة اليهودية ؛ كذلك التناسخ علم النحلة الهندية ، فمن لم ينتحلها لم يك منها ، ولم يعد من جملتها ^(٢) » .

ولسنا هنا بصدد أن نبين ما إذا كانت نظرية التناسخ التي قال بها

(١) الجاحظ ، رسائل ، ص ٧٣ ؛ المسعودي ، مروج الذهب ، ج ١ ، ص ٣٥ وما بعدها ؛ القفطي ، أخبار الحكماء ، ص ٢٧ .

(٢) البيروني ، تحقيق ماله هند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة ، ص ٢٤ ؛ ولابيروني هنا شأنه ، فقد سافر إلى الهند في القرن الرابع الهجري ، وعاش بين أهله زمناً ، وتعلم السنسكريتية لغة البلاد الأصلية ، فهو إنما يحكم عن خبرة وينقل عن رؤية .

فيثاغورس مبتكرة أو ترجع إلى أصل هندي ، وهي وإن كانت قد عرفت في العالم الإسلامي لم تؤثر فيه تأثير نظرية التناسخ الهندية . وقد عرف المسلمون هذه الأخيرة رأساً أو عن طريق الفرس ، وكان لها صدى في مدارسهم وبين بعض مفكرهم . فأخذ بها السبئية أتباع عبد الله بن سبأ ، والحائطية أصحاب عبد الله ابن حائط الذي انفصل عن النظام ، والنصيرية إحدى الفرق الشيعية المشهورة ؛ وتعصب لها أبو مسلم الخراساني ومحمد بن زكريا الرازي الطيب . وفي رأى هؤلاء جميعاً أن الأرواح تنتقل من جسد إلى جسد ، وإن لم يكن من نوع الأجساد التي فارقتها ؛ ويعتقد النصيرية أن من لم يؤمن بعلى يعود إلى الدنيا بعد موته جملاً - أو بغلاً أو حملاً أو كلباً ؛ وبمثل هذا يقول عوام الدروز ^(١) .

ولقد تناول اليونانيون أيضاً النفس بالدرس والبحث ، وكانت لهم فيها آراء ونظريات مختلفة . فمنهم الماديون الذين اعتبروا النفس مجرد جسم لا ميزة له ولا اختصاص ، والروحيون الذين ألوهوا وأبعدوها عن عالم المادة ، ورأوا فيها قوة إلهية روحية تهبط إلى البدن من العالم العاوى . ومنهم من وقف موقفاً وسطاً ، فجعلها مزاجاً بين الجسم والروح ، أو بخاراً حاراً كما قال الرواقيون ، أو صورة للجسم كما ارتأى ذلك أرسطو وأتباعه . وقد درس كبار فلاسفة اليونان طائفة من الظواهر النفسية ، وفرّقوا بين الإحساس والتعل ، ووضعوا في ذلك كتباً عدة كان لها أثرها في العالم الإسلامي .

ومن أهم هذه الكتب « فيدون » و « طيماوس » لأفلاطون ، و « كتاب

(١) أحمد أمين ، ضحى الاسلام ، ج ١ ، ص ٢٣٦ - ٢٤٢ .

النفس » و « الطبيعيات الصغرى » لأرسطو ، و « الحس والمحسوس »
لثاوفرسطس ، و « كتاب النفس » للألكندر الأفروديسي ، وبعض الشروح
والتعليقات على كتب أرسطو ، وخاصة « كتاب النفس » ، لثامسطيوس
وسمبليقوس من رجال مدرسة الإسكندرية ، والكتب الطبية وفي مقدمتها
ما ألفه بقراط وجالينوس . وهناك كتابان آخران من أصل أفلاطيني ، وهما
« أتولوجيا أرسطوطاليس » أو « كتاب الربوبية » ، و « كتاب الخير المحض » ؛
ولهما شأنهما في دراسات المسلمين النفسية . وقد عرف العرب هذه الكتب عامة
مباشرة أو بالواسطة ، وأفادوا منها كثيراً في بحوثهم السيكولوجية ، وتأثروا
بها تأثراً واضحاً .

(م) المنطوق والمتصوفة :

لم تكد هذه الأفكار تنتقل إلى العالم الإسلامي ، مضافة إلى ماورد في
الكتاب والسنة ، حتى أخذ المسلمون يتوسعون في بحث موضوع النفس .
وعلى الرغم من أن في تعاليم القرآن مالا يشجع على هذا البحث ، وأن بعض
الفقهاء وعلى رأسهم مالك والشافعي حرّموه ، فإننا نجد ملاحظات شتى تدور
حوله لدى الفرق الشيعية والسنية ومختلف المدارس الكلامية والصوفية ^(١) .
ففرقة تتكلم عن هبوط النفس ، وأخرى عن روحيتها ، وثالثة تفضل العقل
عليها ؛ ورابعة تعتنق التناسخ مبينة كلفيته وغايته ^(٢) . فالإسماعيلية والقرامطة

Massignon, Recueil p. 131.

(١)

Madkour, La place, p. 161-162.

(٢)

مثلا أطالوا الحديث عن سقوط النفس ، متأثرين في الغالب بما ورد في «أثولوجيا أرسطوطاليس» ؛ وقد سبق لنا أن بينا أنه اعتنق فكرة التناسخ في الإسلام فرق عدة ، من سبئية وحاطية ونصيرية (١) .

غير أن المتكلمين والمتصوفة يعتبرون أول من عرض لموضوع النفس في شيء من البسط والتفصيل ، وكان لهم فيه آراء لا تخلو من غرابة وتناقض . فحاولوا أن يفسروا حقيقة النفوس ويبينوا أنواعها ، وأن يثبتوا حدوثها وخلقها قبل أن تحمل بالبدن ، ويرهنوا على خلودها وبقائها بعد مفارقة الجسم ؛ وربما كان البحث في طبيعتها وخلودها من أوضح الأشياء لديهم . ومن الغريب أن متكلمي الإسلام اختلفوا في طبيعة النفس اختلافا شديداً بذلك الذي أشرنا إليه من قبل عند فلاسفة اليونان ، فنزع بعضهم إلى المادية المفرطة ، وآخرون إلى الروحية الخالصة ، وتوسط فريق ثالث بين المادية والروحية .

ومن الماديين من أنكر النفس جملة ، أو قال إنها جسم أو عرض لجسم . وكان طبيعياً أن يكون أنصار مذهب الجوهر الفرد من هذا الفريق ، لأنهم لا يرون في الوجود إلا الجوهر وأعراضه ؛ والخلق المستمر الذي هو جزء متمم لهذه النظرية يقضى بأن يكون الجسم وأعراضه في تجدد دائم ، فالله يخلق الأجسام وأرواحها التي هي عرض لها دون انقطاع . وإذا بدأنا بأبي الهذيل العلاف - الواضع الأول لنظرية الجوهر الفرد في الإسلام - وجدناه يقرر أن النفس عرض للجسم ، وأن العرض لا يبقى زمانين ؛ وإذن روح الإنسان في تغير

مستمر^(١) . وأبو الحسن الأشعري ، الذي أعاد إلى هذه النظرية شيئاً من القوة بعد أن ضعفت ، ينحو منحى مادياً ، ويشك في روحية النفس^(٢) . وتلميذه أبو بكر الباقلاني ، الذي يعد النصير الأول لنظرية الجوهر الفرد بين الأشاعرة ، يذهب كذلك إلى أن الروح عرض وأنها ليست شيئاً آخر سوى الحياة ؛ وعلى هذا لابقاء لها بعد فناء البدن^(٣) .

وأما الروحيون فقالوا إن النفس ليست جسماً ولا عرضاً لجسم ، فلا طول لها ولا عرض ، ولا مكان لها في الحقيقة ، ولا تماس شيئاً ولا يماسها شيء ، ولا تجوز عليها الحركة والسكون ولا الألوان ولا الطعوم . وكل مايجوز عليها العلم والقدرة والحياة والإرادة والحب والكراهية ، فهي تحرك البدن بإرادتها دون تماس ؛ وكأنهم شاءوا بذلك أن يباعدوا بينها وبين الجسمية مباحدة تامة . ومن أنصار هذا الرأي بين المعتزلة معمر الذي كان يقول إن النفس علم خالص وإرادة خالصة ، والعلاقة بينها وبين الجسم إنما تتم بواسطة ذلك الروح المنتشر في البدن^(٤) . وإمام الحرمين يعد بحق القائل الأول - بين الأشاعرة - بروحية النفس وخلودها ، فهي في رأيه جوهر روحي من طبيعة إلهية لا يفنى بفناء البدن ، وبعد الموت تصعد أرواح الطائعين إلى الجنة والعاصين إلى النار ؛ وبذا

(١) الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ، ص ٣٣٧ ؛ ابن قيم الجوزية ، الروح ،

ص ١٧٨ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٨١ ، ١٧٨ ، ٢٨٢ .

(٣) المصدر نفسه .

(٤) الرازي ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، ص ١٦٤ .

وضع دعائم نظرية الروح التي اعتنقها الغزالي وقدر لها أن تحيا بين عامة المسلمين إلى اليوم ^(١) .

وأما من توسطوا بين المادية والروحية ، فقد تصوروا أن النفس مزاج وتأليف بين الطبائع الأربع ، أو شكل البدن وتخطيطه ، أو جسم لطيف داخل في البدن وسائر فيه ^(٢) . ومن هؤلاء الأطباء وبعض المشبهة والجسماء ، ورأيهم كثير من الآراء الوسطى عرضة للهجوم من الطرفين المتقابلين .

وأما المتصوفة فصر يمحون كل الصراحة في قولهم بروحية النفس وبقائها ، ذلك لأنها في نظرهم جوهر روحى مستمد من الله ، وصورة من صورته في خلقه ، ونوره في عبادته ، هي الإنسان على الحقيقة ، لأنها تميزه من سائر الكائنات . ومادامت من أصل علوى ، فإنها تنزع دائماً إلى العودة إلى الأصل الذى صدرت عنه ، حيث الصفاء والطهر ؛ ولا يعوقها عن ذلك إلا أدران الجسم وشوائبه ^(٣) . وفي الواقع أن التصوف لا أساس له إن أنكر وجود النفس ، ولا ثمرة له ولا غاية إن لم يسلم بروحيتها وبقائها ^(٤) . وللمتصوفة فوق هذا ملاحظات وتجارب تكشف عن بعض الظواهر النفسية ، كالعشق والحب واللذة والألم . وحديثهم عن « الأجوال » و « المقامات » يشتمل على آراء تتصل اتصالاً وثيقاً بمسألة النفس العاطفى ، أو تكون ماسمونه « علم القلوب » ، ومنها ما سبقوا به البحث

(١) ابن قيم الجوزية ، الروح ، ص ٨١ ؛ واظر أيضاً :

Madkour, La place, p. 162-163.

(٢) الأشعرى ، مقالات ، ج ٢ ، ص ٣٣٥ ؛ الرازى ، محصل ، ص ١٦٤ .

(٣) De Boer, Encyc. of Ethics, T. 11, p. 746.

(٤) Massignon, Recueil, p. 131-132.

المعاصر ، ويكفي أنهم استخدموا « التأمل الباطني » قبل أن يتوسع فيه علماء النفس المحدثون .

غير أن هذه الآراء المختلفة أقرب إلى الخواطر المتناثرة والملاحظات المتفرقة منها إلى البحث المنظم ، فلا تصل إلى درجة النظريات العلمية ، ولا تكون دراسة تامة عن النفس وخواصها . ولكنها مهدت دون نزاع للدراسات الفلسفية التالية ، وولدت جوا كان له أثره في الفلاسفة . وهي ، وإن كانت ترجع في قسط منها إلى أصول أجنبية ظاهرة ، قد اصطفت بصبغة إسلامية ، وتلاقحت مع كثير من المسائل التي أثارتها النصوص الدينية .

(د) الأطباء والفلاسفة السابقون لابن سينا :

لم تكد الأفكار الأجنبية تنتشر في العالم الإسلامي ، حتى أخذ الأطباء والفلاسفة يساهمون بدورهم في موضوع النفس ، فيلاحظون ويجربون أو يكتبون ويؤلفون . وقد أضافت بحوثهم ثروة أخرى إلى ما جاء في العربية على لسان المتكلمين والمتصوفة ، ومادة من تلك المواد التي صدر عنها ابن سينا وتأثر بها . ودون أن نقف طويلا عند هؤلاء الباحثين على اختلافهم ، نود أن نعطي فترة مجملة عن أشهرهم وأهم آثارهم .

ففي عصر الترجمة الأول نرى قسطا بن لوقا يضع « رسالة في الفرق بين النفس والروح » ، وقد جمع فيها آراء مختلفة لأفلاطون وأرسطو وثاوفرسطس وجالينوس^(١) . وفي القرن الثالث الهجري نجد الرازي — طبيب المسلمين غير

(١) نشر هذه الرسالة الأب لويس معلوف في « مجلة المشرق » سنة ١٩١١ ، ونشرت أيضا في « مجموعة مقالات فلسفية » ، ص ١٢١ وما بعدها ، بيروت ، ١٩١١ .

مدافع — يحاول أن ينحو بالدراسات النفسية منحى عمليا ، ويرمى إلى أن يطبقها على الطب ويستخدمها في علاج بعض الأمراض ؛ وفي كتابه « الطب الروحاني » ما يوضح ذلك^(١) . وفي القرن الرابع تحظى القاهرة بطبيعي ورياضي من أعظم رياضيي القرون الوسطى ، هو ابن الهيثم معاصر ابن سينا ، وله مؤلفات في الضوء وعلم الناظر ، وملاحظات يعتد بها في الإدراك الحسي عامة والإدراك البصري خاصة ؛ فقد سبق علماء النفس المعاصرين إلى إثبات مالحكم والمقارنة وعمل الذهن باختصار من شأن في الإدراك الحسي^(٢) ، وله في الضوء والرؤية آراء تقترب مما جاء به فيبير (weber) حديثا . هذه هي شعبة العلماء والأطباء أو إن شئت شعبة العمل والتجربة .

أما شعبة النظر المجرد ، أو شعبة الفلسفة ، فيجب أن نذكر على رأسها الكندي الذي وضع في النفس رسائل عدة أشرنا إليها من قبل^(٣) ، وحاكي أرسطو في قسمته للنفوس إلى نباتية وحيوانية وإنسانية . وعنى بموضوع الأحلام والرؤى ، وأخذ لأول مرة يشرحها في الإسلام شرحا علميا^(٤) . وكتب في نظرية العقل بحثا يعتبر نقطة بدء لهذه المشكلة في العالم الإسلامي ، ومقدمة لموضوع كان له شأن هام في تاريخ الفكر طوال القرون الوسطى^(٥) . وبعده بقليل وضع إخوان الصفا « رسائلهم » التي هي أشبه ما يكون

(١) نشره بول كراوس في مجموعة « رسائل فلسفية » ، القاهرة ، ١٩٣٩ .

(٢) مصطفى نظيف بك الحسن بن الهيثم ، ج ١ ، ص ٢٤٦ — ٢٤٧ .

(٣) ص ٢٨ .

(٤) ص ١١٢ ، ١١٥ — ١١٦ .

Madkour, La place , p. 133 — 136.

(٥)

بدائرة معارف فلسفية ، فقد استوعبت أبواب الفلسفة المختلفة . وعرضت للنفس الإنسانية في أكثر من رسالة ، وهي في رأيهم فيض من النفس الكلية ، أو نفس العالم ، إلا أنها غارقة في بحر الهيولى ، ولا يمكن أن تصير عقلا بالفعل إلا بالتدريج . ولها قوى ظاهرة وباطنة ، وأسمائها القوة المفكرة التي تميز بين الإنسان والحيوان . وتعرف الحق من الباطل ، وتوصل إلى العلم والمعرفة التي هي لباب الحياة ^(١) .

وفي القرن الرابع نجد الفارابى الذى حدد لأول مرة معالم علم النفس فى الإسلام وبين موضوعه ، فعرف النفس بأنها كمال الجسم ، وشرح قواها مبينا أن القوة الناطقة أفضلها على الإطلاق . وهذه القوة ، وإن كانت تتغذى من عالم الحس والتخيل ، لاتصل إلى المعرفة الكلية إلا بمدد من العقل الفعال ^(٢) . وقد عنى الفارابى كل العناية بتوضيح الوسائل التى تربط العقل الإنسانى بالعقل الفعال ، سواء أ كانت مكتسبة أم فطرية ، وكان من نتائج ذلك نظريتنا السعادة والنبوة اللتان فصللنا القول فيهما آنفا ^(٣) .

ثم يجيء أخيرا ابن مسكويه الذى كان معاصراً لابن سينا ، وهو أقرب إلى الأخلاقيين منه إلى الفلاسفة . والأخلاق كانت ولا تزال وثيقة الصلة بعلم النفس ، لهذا رأى لازماً عليه أن يقدم لمؤلفاته الأخلاقية بمقدمة تكاد تلخص علم النفس فى عصره ^(٤) . فيأخذ بالمبادئ السائدة لدى معظم مفكرى النصف

(١) رسائل إخوان الصفا ، القاهرة ، ١٩٢٨ ، ج ٣ ، ص ٨ وما بعدها .

(٢) Madkour, La place, p. 122—128.

(٣) انظر الفصاين الثانى والثالث .

(٤) انظر كتاب « الفوز الأكبر » ، و « الفوز الأصغر » ، وخاصة « تهذيب الأخلاق » .

الأخير من القرن الرابع ، وهى أن النفس جوهر بسيط غير محسوس ، وأنها تدرك وجودها وتعلم أنها تعلم . وفى إدراكها تقبل صور المحسوسات والمعقولات إلى جانب ما تحمل معها من معرفة عقلية أولية . وتمتاز نفس الإنسان على نفس الحيوان بروية عقلية تصدر عنها فى مختلف الأفعال ، وتتجه بها نحو الخير عادة^(١) .

نعتقد أن هذا العرض - على ما فيه من سرعة وإجمال - يكفى لبيان مدى العناية بموضوع النفس فى القرون الأربعة الأولى للهجرة . فلم تقصر فرقة ولا مدرسة فى معالجته ، ولم يترك المسلمون مصدرا يتصل به إلا ويبحثوا عنه ، ولا فكرة تحوم حوله إلا ونشروها ، ورددوها فيما بينهم مؤيدين أو معارضين . فتوفر لهم بذلك مادة غزيرة ، اجتمعت فى بيئة واحدة وإن تعددت أصولها ومنابعها ، ووجد فيها الباحثون غذاء صالحا لسد حاجتهم واستكمال دراستهم . وفى القرن الرابع بوجه خاص تبدو ثمار هذه الجهود ، فترانا أمام دراسات نفسية واضحة ، ومدارس معروفة ساهمت فيها بنصيب ، ومناقشات صبغت بالصبغة العلمية . ولا شك فى أن هذه المدارس وتلك الدراسات قد مهدت لعلم النفس السينوى ، الذى توج فى أوائل القرن الخامس ما سبقه من جهود ، وجاء غاية لما تقدمه من بحوث .

(١) تهذيب الأخلاق ، ص ٢ - ٦ .

٢ — علم النفس السينوى

صورة من صور شمول ابن سينا واستيعابه فى بحثه ودراسته ، فىؤاخذ فيه بين الطب والفلسفة ، ويوفّق بين أفلاطون وأرسطو ، ويجمع بين فاسفة الغرب وحكمة الشرق . ويعرض له فى مناسبات شتى ، فيضع فيه بحوثا مستقلة ، أو يكمل به دراساته الأخرى . ويعالجه فى وضوح وإسهاب بحيث يحلو غامضه ، ويسر أمره ، ومن هنا كان أثره عظيما فىمن جاء بعده من باحثين : شرقيين أو غربيين ، مسلمين أو يهود ومسيحيين .

(١) صف ابن سينا به :

عنى ابن سينا بعلم النفس عناية لانكاد نجد لها مثيلا لدى واحد من رجال التاريخ القديم والمتوسط ، فألم بمسائله المختلفة إلما واسما ، واستقصى مشاكله وتعمق فيها تعمقا كبيرا ، وأكثر من التأليف فيه إلى درجة ملحوظة .

حقا إن أفلاطون تحدث عن النفس فى محاورات عدة ، ووقف على خلودها محاورة مستقلة . و « كتاب النفس » لأرسطو ، ومؤلفاته المسماة « الطبيعيات الصغرى » ، تصعد به إلى مرتبة أسمى عالم نفسى عرف فى التاريخ القديم . ولم يغفل أفلاطون أمر النفس فى « تاسوعات » ، وشغل خاصة بهبوطها من العالم العلوى واتصالها بالعالم السفلى ، ورغبتها الدائمة فى أن تعود إلى مقرها الأسمى .

وفلاسفة الإسلام الآخرين بحوث متنوعة فى حقيقة النفس ووظائفها ، وهى شبيهة كل الشبه بما كتبه فلاسفة القرون الوسطى المسيحيون ، وعلى الخصوص أوغسطين وتوماس الأكويني .

إلا أنه لا يبدو على هؤلاء جميعاً أنهم شغفوا بموضوع النفس مثلاً ما شغف به ابن سينا ، فإنه يؤلف فيه شاباً ، ثم يعود إليه غير مرة ، ويعرض له في كل كتبه الرئيسية التي وصلت إلينا ، ويقف عليه عدة رسائل مستقلة . فيبين في « كتاب القانون » المشهور قوى النفس المختلفة على طريقة الأطباء ، ويشير إلى الصلة بينها وبين الجسم^(١) . ويعقد في « الشفاء » فصلاً مستفيضاً يوضح فيه آراءه النفسية ، ويعد من أغزر ما كتب في هذا الباب^(٢) . ويلخص في « النجاة » هذا الفصل ، ويصوغه في قالب مدرسي محكم^(٣) . وفي « الإشارات » ينظم في نحو عشرين صفحة عقداً من مسائل علم النفس على اختلافها ، وهذا العقد مملوء بالدرر النفيسة والجواهر الثمينة^(٤) . وله تعليق على « كتاب النفس » لأرسطو ، ولا يزال مخطوطاً حتى اليوم^(٥) . ولم يقنع بهذا ، بل كتب « رسالة في القوى النفسانية » أهداها للأمير نوح بن منصور الساماني ؛ وأخرى في « معرفة النفس الناطقة وأحوالها » ؛ وشرح هبوطها إلى الجسم وحنينها إلى مصدرها الأول في قصيدة مشهورة^(٦) .

-
- (١) ابن سينا ، القانون (طبعة رومة) ج ١ ، ص ٣٣ - ٣٩ .
 (٢) ابن سينا ، الشفاء (طبعة طهران) ، ج ١ ، ص ٢٧٧ - ٣٦٨ .
 (٣) ابن سينا ، النجاة (طبعة القاهرة) ، ص ٢٥٦ - ٣١٦ .
 (٤) ابن سينا ، الإشارات (طبعة لندن) ، ص ١١٩ - ١٣٨ .
 (٥) فهرست دار الكتب المصرية ، فلسفة ، رقم ٢١٤ .
 (٦) لا يفوتنا أن نشير إلى رسالة « في القوى الإنسانية وإدراكاتها » موجودة في المجموعة المسماة : « تسع رسائل في الحكمة والطبيعات » لابن سينا ؛ وقد أثبتنا -
 وبيدنا الدليل القاطع - أن هذه الرسالة من وضع الفارابي انظر :

وهذه عناية ولاشك بالغة ، تضع ابن سينا في مقدمة من شغلوا بموضوع النفس في التاريخ القديم والمتوسط . وكان لها أثرها في آرائه السيكولوجية ، فهُذبت في ضوء الدرس والمراجعة ، وأفادت عن طريق المقابلة والموازنة من مختلف النظريات السابقة ، وتداركت بعض مالم يحظ فيها سابقا من نقص . واستطاعت بحسن عرضها وقوة منطقها أن تنفذ إلى المدارس اللاحقة ، وتؤثر فيها تأثيراً واضحاً .

(ب) منزلته بين النظريات السابقة واللاحقة :

لأنخرج بحوث ابن سينا السيكولوجية عن مذهبه الفلسفي في جملته ، فهي مجهود متصل في الجمع والتركيب والتوفيق والاختيار . وفي وسعنا أن نردّ - في أي مذهب توفيق - عناصره إلى أصولها وأن نبين فيه مدى الأخذ والتأثر بالغير ؛ ولكن هذا لا يمنع من أن يكون له طابع خاص ومميزات مستقلة . ذلك لأن لكل موفق منحاه فيما يختار من آراء ، وطريقته في التوفيق بينها ؛ هذا إلى أنه كثيرا ما يضيف إليها من صنعه وينميها من ابتكاره .

وقد كان أمام ابن سينا تراث سيكولوجي ممتد ، خلفه أفلاطون وأرسطو وجالينوس وأفلاطون ، فأفاد منه كثيرا ، وعول عليه التعويل كله . وكان لعلم النفس الأرسطي بوجه خاص تأثير عظيم عليه ، ودخل كبير في تكوين آرائه . بيد أن نظرياته السيكولوجية تختلف في تفاصيلها عن تلك التي قال بها أرسطو ، إن في جانبها الطبيعي أو الميتافيزيقي . فعلم النفس الطبيعي عنده مشوب بزرعة تجريبية ومتأثر بالأفكار الطبية أكثر مما يلحظ لدى أستاذ اللوقيوم ، وفي علم

النفس الميتافيزيقي عمق وتجديد يقر به من بعض الفلاسفة المحدثين .

على أنه لا يصح أن نغلو في نزعة التجريبية ومدى تطبيقه الطب على السيكولوجيا ، فقد كنا نتوقع - وهو الطبيب والفيلسوف - أن يستخدم طبه استخداماً واسعاً في دراسة الظواهر النفسية ، وأن يستعين بالملاحظة والتجربة على توضيحها ، فينمي معلوماتنا ، ويخطو بنا إلى الأمام خطوات في سبيل البحث العلمي الدقيق . ولكنه قنع بترديد ما قاله الأطباء السابقون من ملاحظات فسيولوجية شتى ، ومن تقسيم المخ إلى مناطق تقابل قوى النفس المختلفة .

ويظهر أنه كان يعتقد أن الفصل في مشاكل علم النفس ليس من عمل الطبيب ولا يدخل في دائرة اختصاصه ، بدليل أنه يشير في « القانون » إلى بعض نقط متصلة بالنفس وقواها اختلف فيها الأطباء والفلاسفة ، ثم يصرح على الفور بأن الكلمة للأخيرين ، وأن استيفاء هذه النقط إنما يتم في كتبهم^(١) ! فهو سيكولوجي غلبت عليه النزعة الميتافيزيقية . لهذا لم يكن غريباً أن يفتنَّ اقتناعاً بالغاً في البرهنة على وجود النفس وخلودها ، في حين أنه لم يتوسع كثيراً في دراسة المخ والظواهر النفسية دراسة تجريبية .

هذا إلى أنه لم يكن يسيرا عليه - ووسائله مانع - أن يلاحظ ويجرب تجربة دقيقة في دائرة المخ والظواهر النفسية . ففي البيئة الطبية التي يحظر فيها التشريح وتُحرَم من الأدوات الحديثة ، لم يكن في الإمكان دراسة المخ والجهاز العصبي دراسة تجريبية كاملة . والواقع أن التجارب المنظمة والبحوث العلمية الدقيقة المتصلة بالنفس أثر من آثار التاريخ الحديث ، بل والقرنين الأخيرين بوجه خاص .

(١) ابن سينا ، القانون ، ج ١ ، ص ٣٥ .

ومهما تكن المآخذ التي يمكن أن توجه إلى علم النفس السينوي ، فإنه صادف نجاحاً ملحوظاً . فكان عماد الدراسات السيكولوجية في العالم العربي منذ القرن العاشر الميلادي إلى أخريات القرن التاسع عشر . وخلف آثاراً واضحة في الفلسفة المدرسية اليهودية والمسيحية ، وتبدو أشد ماتكون لدى جندساليينوس وغليوم الأقرني وألبير الأكبر والقديس توماس الأكويني وروجر بيكون ودنس سكوت . واتصل بنسب إلى بعض ما قال به ديكارت في حقيقة النفس ووجودها .

(ب) اهتمام الباحثين به :

سبق لنا أن أشرنا إلى أن فلاسفة الإسلام لم يُدرسوا بعد دراسة كافية ، ولم ينالوا في سلسلة الفكر الإنساني المنزلة اللائقة بهم^(١) . ولكن ابن سينا يعتبر نسبياً أكثرهم حظاً من البحث والدراسة ، وأعرفهم اليوم فلسفة إن في الشرق أو في الغرب . وآراؤه السيكولوجية بوجه خاص استرعت انتباه الباحثين وحفزت همهم ، وعالجوها على صور شتى . فمنهم من حاول نشرها وجمع مصادرها ، ومنهم من اضطلع بتلخيصها وإعطاء فكرة عنها ، ومنهم من شاء أن يبين مقدار تأثيرها في المدارس المسيحية .

وفي مقدمة من اشتركوا في نشر مؤلفات ابن سينا السيكولوجية يجب أن نضع صمويل لانداور الذي نشر سنة ١٨٧٥ «رسالة القوى النفسانية» المهداة إلى نوح بن منصور الساماني ، وقد وفق في عمله هذا كل التوفيق ، وأحاطه

بكثير من وسائل الدقة والبحث العلمى الصحيح^(١) . فاعتمد على أصول عربية وعبرية ولاينية ليقف على النص الأصلى ويختار التعبير المقبول ، ولم يفته أن يرجع إلى المصادر اليونانية رجاء أن يوضح بعض عبارات ابن سينا . وفى ضوء مجهوده العظيم استطاع قنديك أن يعيد ، بعده بنحو ٣٠ سنة ، نشر هذه الرسالة مرة أخرى ، مع ترجمة انجليزية دقيقة^(٢) . ومنذ عشر سنوات أو يزيد نشر الدكتور ثابت الفندى رسالة أخرى من رسائل ابن سينا السيكولوجية ، وعنوانها: « فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها^(٣) » .

أما تلخيص علم النفس السينوى وتحليله ، فإنما نجده عرضاً لادى من كتبوا فى فلسفة ابن سينا . وربما كان البارون كارادى ثو من أول من عنى بذلك ، فعقد له فصلاً فى كتابه Avicenne^(٤) . ثم توسع فى هذا قليلا الدكتور جميل صليبا فى رسالته التى تقدم بها إلى السربون للحصول على الدكتوراه^(٥) . ويجدر بنا أن نشير إلى بحث آخر يمت إلينا بشىء من الصلة ، ويفضل فى تقديرنا هذه البحوث جميعها ، ونعنى به تلك الرسالة التى وضعها الأستاذ محمد عثمان نجأتى خصيصاً للدرس جانب من جوانب علم النفس السينوى ، ولم تنشر بعد ، وموضوعها:

(١) S. Landauer, Die Psychologie des Ibn Sînâ, Z. D. M., (١) G., 1896.

(٢) قنديك ، مبحث عن القوى النفسانية ، القاهرة ، ١٣٢٥ هـ .

(٣) ثابت الفندى ، رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها ، القاهرة ، ١٩٣٦ .

(٤) C. de Vaux, Avicenne, p. 207 — 238. (٤)

Saliba, Etude Sur La métaphysique d'Avicenne, Paris, (٥)

1926 p. 188 et suiv .

« نظرية الإدراك الحسى عند ابن سينا^(١) » . وقد تقدم بها إلى كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول للحصول على درجة الماجستير، وبقيننا أن نشرها كثيرا من الفائدة .

ويظهر أن أثر أفكار ابن سينا السيكولوجية في المدارس المسيحية قد شغل الباحثين ومؤرخي الفلسفة من قديم . ففي النصف الثانى من القرن الماضى درس هانيبرج نظرية المعرفة لدى ابن سينا وألير الأكبر^(٢) . وفى أول هذا القرن كتب فنتر في إحدى صحف ميونخ العلمية مقالا طويلا ، وقفه على الجزء السادس من طبيعيات « الشفاء » المترجم إلى اللاتينية ، ولسنا في حاجة أن نشير إلى أن هذا الجزء هو الذى يدرس فيه ابن سينا النفس وقواها^(٣) . وأخيراً وفى الأستاذ جلسن عام ١٩٢٩ هذا الموضوع حقه من البحث، وبين أثر ابن سينا في الدراسات السيكولوجية المسيحية بما لا يدع مجالا للشك^(٤) .

ولعل فيما تقدم ما يكفي لإثبات أن علم النفس عند ابن سينا قد حظى أكثر من أجزاء فلسفته الأخرى بعناية الباحثين واهتمامهم ، فبذلت فيه جهود عرفت القراء بمصادره ، وكشفت من غامضه ، وذلت بعض صعابه . ووجهت على الخصوص النظر إلى ما اشتمل عليه من آراء ونظريات جديدة بالبحث والدراسة، وإليها يرجع الفضل في تيسير كثير مما نعرض له في هذا الفصل .

(١) محمد عثمان نجاتي ، نظرية الإدراك الحسى عند ابن سينا ، القاهرة ، ١٩٤١ .

(٢) B. Haneberg, Zur Erkenntnislehre von Ibn Sînâ und Albertus, München 1866.

(٣) M. Winter, Über Avicennas opus egregium de anima, München, 1903.

(٤) Gilson, Archives, T. IV, 1929, p. 38 — 74.

إلا أن معظم هذه الدراسات ناقص ، فبعضها لا يخرج عن ترجمة حرفية أو ملخص غير كامل لآراء ابن سينا ، وبعضها الآخر يعنى بتاريخ هذه الآراء في العالم اللاتيني أكثر من عنايته بتاريخها لدى العرب ؛ وأغلبها ينسى الأساس اليوناني الذي قام عليه علم النفس السيني . وعلى هذا لا يزال هذا القسم من فلسفة ابن سينا في حاجة إلى بحث ودرس ، ومزيد شرح وتوضيح .

(د) مسائل:

أخذ ابن سينا - كما أخذ فلاسفة الإسلام عامة - بذلك التقسيم التقليدي للعلوم الفلسفية الذي يصعد إلى أرسطو ، وملخصه أن هذه العلوم تنقسم إلى شعبتين: إحداهما نظرية ، والأخرى عملية. وتحت الشعبة النظرية توضع الطبيعة، والرياضة، والميتافيزيق؛ وتحت الشعبة العملية الأخلاق، وتدير المنزل، والسياسة. ويعنينا هنا أن نبين إلى أية شعبة وإلى أى قسم من هذه الأقسام ينتمى علم النفس. ولا يتردد ابن سينا - على غرار أرسطو أيضاً - في أن يضعه تحت الشعبة النظرية، ويدخله في العلوم الطبيعية ، ولم يفته في مؤلفاته الكبرى والصغرى أن يلحظ هذه البصلة ويحترمها . فعلم النفس عنده في أساسه دراسة واقعية تجريبية .

ومع ذلك يضيف إليه أموراً أخرى لامت إلى التجربة بشيء ، وتسكاد تنقسم بحوثه السيكلوجية إلى قسمين متميزين ، أحدهما نستطيع أن نسميه دون تردد علم النفس الطبيعي . ويدور حول النفس وأنواعها من نباتية وحيوانية وإنسانية، ويعنى خاصة بقوى النفس الإنسانية الظاهرة والباطنة . ويتوسع ابن سينا التوسع كله في دراسة هذه القوى ، فيقف على الإحساس والحواس المختلفة

جل ما كتب . ويستوعب فيها ما سبق إليه من أفكار، محاولاً تهذيبها وتنقيحها وترجيح بعضها على بعض ؛ وله في الحس المشترك والإحساس الباطن آراء تقر به من علماء النفس الحديثين . ولا شك في أن هذا القسم يمثل الدراسات السيكولوجية بمعناها الصحيح .

غير أن ابن سبنا يضم إليه مسائل أخرى، هي ما يصح أن يسمى علم النفس الميتافيزيقي . وفيه يعرض لوجود النفس، وحقيقتها، وعلاقتها بالجسم، وخلودها . ويدخل هنا أيضاً نظرية العقل ، وإن كانت تمت إلى قوى النفس بصلة وثيقة . وفي هذا القسم يبدو ابن سبنا على سجيته ، ويشعرنا بأنه يعالج أموراً تصادف هوى في نفسه ، فيفتن فيها ماشاء ، وينتهي إلى آراء وأفكار لها عمقها وطرافتها ، وبقدر ما تقر به من فلاسفة العصر الحديث تبعده عن مفكرى اليونان .

وسنقف بحثنا على هذا القسم الأخير ، مبينين أولاً صلة ما اشتمل عليه من آراء بالبيئة التي نشأت فيها والأفكار الإسلامية المحيطة بها ، ومحاولين ثانياً أن نكشف عن منابعها - إن وجدت - لدى فلاسفة اليونان وأطبائهم ، ومظهرين أخيراً ما كان لها من أثر في الشرق والغرب .

على أنا سندع جانباً مشكلة العقل ، وإن كانت تعد من الأحجار الأساسية في بناء الفلسفة الإسلامية ، وعلى الرغم مما كان لها من شأن في تاريخ الفلسفة المدرسية بوجه عام . ذلك لأنها من الأهمية بحيث لا تدرس عرضاً وفي ثنايا بحث آخر ، وما أجدرها أن تبحث في استقلال ؛ وقد سبق لنا أن عقدنا لها فصلاً

طويلا في كتابنا عن الفارابي^(١). وعلى هذا سنقصر كلامنا على وجود النفس ، وما هيئتها ، وصلتها بالجسم ، ثم خلودها .

٣ — وجود النفس

هناك أمور نسلّم بها لأول وهلة ، فإذا ما شئنا إثباتها بدت أعسر مما نتصور ، وفي مقدمتها النفس البشرية ، أو نفسك التي بين جنبيك إن صح هذا التعبير علميا . إلا أن التفكير الفلسفي يسعى وراء البعيد ، ويرى إلى توضيح الغامض ، ويحاول إثبات ما يعز إثباته . لهذا لم يكن غريبا أن يقصد بعض الفلاسفة إلى البرهنة على وجود النفس ، خصوصا وعليه يتوقف قسط كبير من آرائهم ونظرياتهم . فقضوا زمنا يؤمنون بأنها مبعث الحياة ، فمن ينكرها ينكر الحياة معها . وكانوا ولا يزالون يذهبون إلى أنها مصدر الإدراك والتفكير ، فإذا ما أنكرت عز تفسير الظواهر النفسية .

وفوق هذا يتوقف البحث الديني أيضا على وجود النفوس الإنسانية ، فهي موطن الإيمان والعقيدة ، ومناط التكليف والمسئولية ، لذلك خاطبتها الأديان والشرائع قبل أن تخاطب الأبدان ، وبشرتها بالثواب ونفرتها من العقاب دون أن تتجه إلى الأجسام . وبذل رجال الدين جهوداً في بيان أصلها وسبقها على الجسد ، وتوضيح ما لها وإثبات خلودها ؛ وهم في ذلك بين مكثف بما جاء به النقل ، أو يحاول أن يضيف إليه سنداً مما يمل به العقل .

ولكن يخيّل إلينا أنه لم يكن أحد من هؤلاء وأولئك بإثبات وجود النفس

عناية ابن سينا ، فيعتبره هدفا من أهدافه ، ومقصداً أول يجب البدء به . ويسوق لذلك الدليل تلو الدليل ، ويعرض له في مناسبات شتى وكتب مختلفة . ولقد رأينا محاولات لإثبات وجود النفس في التاريخ قديمه ومتوسطه ، ولا نظن أن من بينها واحدة تشبه برهنة ابن سينا في استيعابها وتنوعها ؛ وليس شئ أصدق في الحكم عليها من متابعتها في عرضها وبيان تفاصيلها .

(١) البرهان الطبيعي السيكلوجي :

تبدو علينا آثار لا يمكن تفسيرها إلا إن سلمنا بوجود النفس ، وأهمها الحركة والإدراك . فأما الحركة فضربان : قسرية ناتجة عن دفعة خارجية تصيب جسماً ما فتتحركه ، وغير قسرية وهي التي تعيننا هنا . وهذه بدورها أنواع : فمنها ما يحدث على مقتضى الطبيعة كسقوط حجر من أعلى إلى أسفل ، ومنها ما يحدث ضد مقتضى الطبيعة ، كالإنسان الذي يمشى على وجه الأرض مع أن ثقل جسمه كان يدعو إلى السكون ، أو كالطائر الذي يحلق في الجو بدل أن يسقط إلى مقره فوق سطح الأرض . وهذه الحركة المضادة للطبيعة تستلزم محركا خاصا زائداً على عناصر الجسم المتحرك ، وهو النفس^(١) . وأما الإدراك فأمر امتازت به بعض الكائنات على بعض ، وإذن لابد للكائنات المدركة من قوى زائدة على غير المدركة^(٢) .

هذا هو البرهان الطبيعي السيكلوجي الذي يعتمد عليه ابن سينا في إثبات

(١) ابن سينا ، رسالة في القوي النفسانية ، ص ٢٠ - ٢١ .

(٢) المصدر نفسه .

وجود النفس ، وهو - كما لاحظ لانداور - مستمد في أغلب أجزائه من كتابي « النفس » و « الطبيعة » لأرسطو^(١) . ففي الكتاب الأول يصرح الفيلسوف اليوناني بأن الكائن الحي يتميز من غير الحي بميزتين رئيسيتين : هما الحركة والإحساس^(٢) ، وفي الثاني يقسم الحركة إلى أقسام عدة لم يعمل ابن سينا شيئاً سوى أن ردها وبني عليها برهنته السابقة^(٣) .

غير أن هذه البرهنة معيبة من وجوه ، فهي أولاً برهنة باللازم لا تثبت النتيجة مباشرة ، ولا تنتهي إلى الإقناع المنشود . وغلب ثانياً جانبها الطبيعي ، وهو خاطئ ، ولا يتفق مع مبادئ العلم الحديث . ذلك لأنه لو كانت الأجسام كلها مكونة من عناصر واحدة ، لكان لهذه البرهنة قيمتها . فأما وهي مختلفة التكوين ، فلا مانع من أن الجسم الذي يضاد الطبيعة العامة بحركته متمش مع طبيعته الخاصة ، ومشتغل على عناصر تسمح له بالحركة . وكم من أجهزة وآلات تتحرك اليوم حركات مضادة للطبيعة ، ولا يخطر ببال أحد أنها تحتوي على نفس أو قوة أخرى خفية تحركها .

وفوق هذا انقضى الزمن الذي كانت تعتبر فيه النفس أصل الحياة والتفكير في آن واحد ، أو مصدر الحركة والإدراك إن شئنا أن نستعمل لغة ابن سينا . وأصبح علماء الحياة يفسرون الظواهر الحيوية تفسيراً آلياً أو « ديناميكياً » ، بمعزل عن القوى النفسية . وتركوا للنفسيين توضيح النفس وظواهرها ، وهؤلاء

(١) Landauer, *Die Psychologie des Ibn Sînâ*, p 376-377.

(٢) Aristote, *De l'âme*, I, 2, 403b 125.

(٣) Aristote, *Physique*, V, 177b, 431a, 30.

— حتى المعنون في الروحية منهم — لا يذهبون اليوم مطلقا إلى أن للنفس عملا .
فوق الظواهر العقلية ، ويتقبلون التفسير الآلى للحياة والحركة .

ويظهر أن ابن سينا قد تنبه إلى ضعف برهنته هذه ، فلم يطنب فيها إلا مرة واحدة ، وفي مؤلف تقوم كل الدلائل على أنه كتبه في صباه ^(١) . أما في « الشفاء » و « الإشارات » وغيرهما من مؤلفات الشيخوخة ، فإنه يمر بها مسرعا ، ويحاول أن يثبت وجود النفس معتمدا على آثارها العقلية ، وهذه هي البراهين التي تؤذن بالابتكار والعبقرية .

(ب) فكرة « الأنا » ووعرة الظواهر النفسية :

يلاحظ أن الإنسان إذا كان يتحدث عن شخصه أو يخاطب غيره ، فإنما يعنى بذلك النفس لا الجسم . فحين تقول أنا خرجت ، أو أنا نمت ، لا يخطر ببالك حركة رجلك ولا إغماض عينيك ، بل ترمى إلى حقيقتك وكل شخصيتك .

وقد صاغ ابن سينا هذه الملاحظة على الصورة الآتية : « إن الإنسان إذا كان منهمكا في أمر من الأمور ، فإنه يستحضر ذاته ، حتى أنه يقول فعلت كذا أو فعلت كذا ؛ وفي مثل هذه الحالة يكون غافلا عن جميع أجزاء بدنه . والمعلوم بالفعل غير ماهو مغفول عنه ، فذات الإنسان منيرة للبدن ^(٢) » .

(١) Landauer, Die Psychologie, p. 336-338.

وانظر أيضا فنديك ، رسالة في القوى النفسانية لابن سينا ، ص ٩ — ١٢ .

(٢) ابن سينا ، رسالة في معرفة النفس الناطقة ، ص ٩ .

وإننا لنلمح في ثنايا هذه الملاحظة فكرة الشخصية ، أو فكرة « الأنا » (l'idée du moi) التي هي مشار بحث طويل بين علماء النفس المعاصرين . فالشخصية أو « الأنا » في رأى ابن سينا لا يرجع إلى الجسم وظواهره ، وإنما يراد به النفس وقواها .

ويلاحظ أيضاً أن في الأحوال النفسية تناسقا وانسجاما يؤذن بقوة مهيمنة عليها ومشرفة على نظامها . فعلى الرغم من تنوعها وتباينها ، بل وتنافرهما أحيانا ، تدور حول مركز ثابت ، وتتصل بمبدأ لا يتغير ؛ وكأنهما مرتبطة برابط وثيق يضم أطرافها المتباعدة .

ففسر ونحزن ، ونحب ونكره ، وننقى ونثبت ، ونحلل ونركب ، ونحن في كل هذا صادرون عن شخصية واحدة وقوة عظمى توفق بين المختلف وتوحد المتوثلف ؛ ولولم تكن هذه القوة لتضاربت الأحوال النفسية واختل نظامها وطمى بعضها على بعض . وما النفس من آثارها إلا بمثابة الحس المشترك من المحسوسات المختلفة ، كلاهما يلم الشعث ويبعث على النظام والترتيب^(١) .

وهنا يشير ابن سينا إلى ذلك البرهان المشهور الذى كثيراً ما رده اليوم أنصار المذهب الروحي من علماء النفس ، ويتلخص فى أن وحدة الظواهر النفسية (l'unité des faits psychiques) تستلزم أصلاً تصدر عنه ، وأساساً تعتمد عليه^(٢) ، وضعف هذه الوحدة أو انعدامها معناه ضعف الحياة العقلية أو القضاء

(١) المصدر نفسه ، ص ٩ — ١٠ ؛ الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٦٢ ؛ النجاة ، ص ٣١٠

— ٣١٣ ؛ الإشارات ، ص ١٢١ .

(٢) Ribot, art. âme dans La Grande Encyclopédie.

عليها . ففي وحدة الظواهر النفسية ما يستلزم أصلا لها ، ويقتضى وجود النفس لا محالة .

(م) برهانه الاستمرار :

يدنو ابن سينا من المعاصرين بشكل أوضح في برهانه آخر ، يصح أن نسميه برهانه الاستمرار . وملخصه أن حاضرا نا يحمل في طياته ماضينا ويعد لمستقبلنا . وحياتنا الروحية هذا الصباح ترتبط بحياتنا أمس ، دون أن يحدث النوم أى فراغ أو انقطاع فى سلسلتها ، بل وترتبط بحياتنا منذ أعوام مضت . ولئن كانت هذه الحياة متحركة ومتغيرة ، فإنما تتحرك فى اتصال وتغير فى ارتباط ؛ وليس هذا التابع والتسلسل إلا لأن أحوال النفس فيض معين واحد ودائرة حول نقطة جذب ثابتة .

يقول ابن سينا : « تأمل أيها العاقل فى أنك اليوم فى نفسك هو الذى كان موجوداً فى جميع عمرك ، حتى أنك تتذكر كثيرا مما جرى من أحوالك . فأنت إذن ثابت مستمر لاشك فى ذلك ، وبدنك وأجزاءه ليس ثابتاً مستمرا بل هو أبداً فى التحلل والانتقاص . . . ولهذا لو حبس عن الإنسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقص قريب من ربع بدنه . فتعلم نفسك أن فى مدة عشرين سنة لم يبق شئ من أجزاء بدنك ، وأنت تعلم بقاء ذاتك فى هذه المدة ، بل جميع عمرك . فذاتك مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة^(١) » .

واستمرار الحياة العقلية واتصالها من الأفكار التى أثبتتها حديثا وليم جيمس

(١) ابن سينا ، رسالة فى معرفة النفس الناطقة ، ص ٩ .

وبرجسون ، وعدّها من أخص خصائص الظواهر النفسية ، ومن أكبر الدلائل على وجود «الأنّا» أو الشخصية . وفي رأيهما أن تيار الفكر لا يكون فيه ولا انقسام ولا انفصام؛ فهو في حركة متصلة مطردة .

وما أشبه الحياة العقلية في نظر برجسون بقطعة موسيقية مكونة من نغمات مختلفة ومتميزة ، قد امتزجت واختلط بعضها ببعض ، فانتجت لنا منسقا^(١) . ويقول جيمس : «من الصعب جداً أن نجد في شعور واقعي حلاً نفسية مقصورة كل القصر على الحاضر ، بحيث لا نستكشف فيها أي شعاع من أشعة الماضي القريب^(٢)» .

فإن سينا يبرهانه هذا يكشف عن خاصة من أهم خصائص الحياة العقلية ، ويترجم عن قوة ملاحظة دقيقة وبحث عميق ، ويسبق عصره بعدة أجيال ، ويدلّ بآراء يعتد بها علم النفس اليوم كل الاعتداد .

(د) الرجل الطائر أو المعلق في الفضاء:

وأخيراً هاهو ذا أروع براهين ابن سينا خيالا ، وأشدّها أخذاً ، وأعظمها ابتكاراً . وقد بناء على فرض اقترضه ؛ وصورة تصوّرها فأحكم تصويرها، ونعني به برهان الرجل الطائر أو المعلق في الفضاء . وملخصه كما يلي :

هب أن شخصا ولد مكتمل القوى العقلية والجسمية ، ثم غطي وجهه بحيث لا يرى شيئاً مما حوله ، وترك في الهواء أو بالأولى في الخلاء كي لا يحس بأي احتكاك أو اصطدام أو مقاومة ، ووضعت أعضاؤه وضعا يحول دون تماسها

Bergson, Evolution créatrice, p. 3.

(١)

James, principles of Psychology, I, p. 206.

(٢)

أو تلاقيها ، فإنه لا يشك بالرغم من كل هذا في أنه موجود وإن كان يعز عليه إثبات وجود أى جزء من أجزاء جسمه . بل قد لا تكون لديه فكرة ما عن الجسم ، والوجود الذى تصوره مجرد عن المكان والطول والعرض والعمق ، وإذا فرض أنه تخيل فى هذه اللحظة يداً أو رجلاً ، فلا يظنها يده ولا رجله . وعلى هذا إثباته أنه موجود لم ينتج قط عن الحواس ولا عن طريق الجسم بأسره ، ولا بد له من مصدر آخر مغاير للجسم تمام المغايرة ، وهو النفس^(١) .

يقول ابن سينا : « يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة وخلق كاملاً ، ولكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات ، وخلق يهوى فى هواء أو خلاء هويًا لا يصدمه فيه قوام الهواء صدمًا يحوج إلى أن يحس ، وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس . ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته ، فلا يشك فى إثباته لذاته موجوداً ، ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ولا باطناً من أحشائه ولا قلباً ولا دماغاً ولا شيئاً من الأشياء من خارج ، بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً . ولو أنه أمكنه فى تلك الحال أن يتخيل يداً أو عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً فى ذاته . وأنت تعلم أن المثبت غير الذى لم يثبت ، والمقر به غير الذى لم يقر به . فإذن للذات التى أثبت وجودها خاصية لها ، على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التى لم يثبت^(٢) » .

وواضح أن هذه البرهنة — كبرهنة ديكارت — قائمة على أن الإدراكات المتميزة تستلزم حقائق متميزة تصدر عنها ، وأن الإنسان قد يستطيع أن يتجرد

(١) ابن سينا ، الإشارات ، ١١٩ - ١٢٠ ؛ الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٦٣ .

(٢) المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٢٨١ .

من كل شيء ، ألهم إلا من نفسه التي هي عماد شخصيته وأساس ذاته وماهيته .
وإذا كانت الحقائق الكونية كلها تصل إلينا بالواسطة ، فهناك حقيقة واحدة
ندركها إدراكاً مباشراً ، ولانستطيع أن نشك فيها لحظة ، لأن عملها يشهد
دائماً بوجودها . وما أصدق سقراط حين قال : « اعرف نفسك بنفسك » .
ولئن كنا نستدل على وجود جسم ما بالحيز الذي يشغله ، فالتفكير الذي هو خاصة
النفس الملازمة لها دليل قاطع على وجودها .

* * *

براهين أربعة متعاقبة فيها جهد وابتكار ، قد سُلكت بها سبل عدة
واستخدمت وسائل متفرقة . فيلجأ ابن سينا تارة إلى العرف العام والاستعمال
الدارج ، مستمداً منه بعض الملاحظات الدالة على أننا نؤمن بوجود حقيقة فينا
تخالف الجسم . ويركن تارة أخرى إلى بعض القضايا الفلسفية المسألة من القدامى
ليستعين بها على تحقيق غايته . أو يبتكر تعليقات دقيقة وفروضا أخاذة وآراء
قيمة تسمو به على بيئته وتلتقي مع ما انتهى إليه علماء النفس المعاصرون .
فلم يدخر وسعاً في إثبات حقيقة مغايرة للجسم ومتميزة عنه كل التميز، وأن
في الكائن الحي شيئاً غير لحمه ودمه هو مصدر حركته وحسه وتفكيره .
وسواء أكان موقفاً في برهنته دائماً أم لا ، فالهم أنه اعتمد - كما اعتمد
أنصار المذهب الروحي قديماً وحديثاً - على بعض الظواهر التي لا يمكن
تفسيرها تفسيراً مادياً ، ورأى أنها تستلزم قوة كامنة ومبدأ خفيا هو النفس .
وهذه الظواهر قسبان : جسمية وعقلية ، ومن الأولى يتطرق الخلل والوهن
غالباً إلى برهنته .

ففي اللحظة التي يتحدث فيها عن الإحساس أو الحركة ، زاعماً أنها لا تفهم إلا إن سلمنا بقوة روحية تشرف عليها وتنظمها ، نراه يبعد عن الآراء الحديثة كل البعد . أما حين يعرض للشخصية والتفكير والظواهر النفسية في وحدتها واتصالها ، ويقرر أنها تستدعي أصلاً غير الجسم ومصدراً مخالفاً للبدن ، فإنه يدلي بأفكار تقربه منا بقدر ما تبعده عن معاصريه . وهذا هو الجزء الباقي للخلف من برهنته ، والذي يجدر بنا أن ندخره ونحتفظ به .

ولسنا ندعي مطلقاً أنه أثبت وجود النفس بأدلة هي اليقين وحجج لا تقبل النقض ، فتلك كانت ولا تزال مشكلة المشاكـل وموضع الخلاف بين الماديين والروحيين . ولكن لانزاع في أنه اهتدى في هذا الباب إلى أكثر البراهين إقناعاً وأعظمها وضوحاً .

وهناك أمر آخر يستلفت النظر ، وهو أنه يبدو عليه أنه يعتد بهذه البرهنة الاعتداد كله ، ويعني بها عناية خاصة . فما الذي حمـله على ذلك ؟ أهو تقليد فلسفي يتابعه ؟ أو ظروف خاصة قضت عليه به ؟

(هـ) بواعث هذه البرهنة ومصادرها :

لقد انقسم الباحثون إزاء طبيعة النفس من قديم إلى ماديين وروحيين ، ولكن نخطيء كل الخطأ إن سويننا بين مادية التاريخ القديم ومادية العصر الحديث . ذلك لأنه ما كان يوجد لدى اليونانيين مادي خالص ولا روحي خالص ، وكثيراً ما التقى الأمران . فلم يفرقوا تلك التفرقة الفاصلة بين ماله امتداد وما لا امتداد له ، على نحو ما صنع ديكارت ؛ ومن هنا بدا الاختلاف بين المادة

والروح عندهم وكأنه اختلاف في الرتبة لافي الطبيعة^(١) .

فالعدد الفيثاغورى — وهو أوضح مثل للتجريد — ليس روحا خالصة ، بل هو دعامة الوجودات كلها وجوهر الكائنات على اختلافها ، مادية كانت أو روحية . وذرة ديمقريطس التى هى مادة صريحة تعتبر عنصراً للجسم والنفس معا ، وكل ما هنالك من فارق هو أن ذرات النفوس البشرية تمتاز عن الذرات الأخرى بأنها مستديرة لطيفة سريعة الحركة .

فروحيون وماديون هذه آراؤهم لم تتسع مسافة الخلف بينهم ، ولم يفرقوا افتراقا بينا فيما يتعلق بطبيعة النفس . وفوق هذا هم متفقون على القول بها وبوجودها ، وفلاسفة اليونان وأطباؤهم مجمعون على أن للظواهر النفسية مصدرا وأصلا تعتمد عليه بجانب الجسم .

وإذن لاندلحظ بينهم تلك المادية المفرطة التى ظهرت فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، وجاءت ثمرة من ثمار تقدم الطب وعلم وظائف الأعضاء . ولم يقنع أنصارها بتوضيح الظواهر الجسمية ، وإنما حاولوا أيضا أن يفسروا أحوال النفس تفسيراً واقعياً تجريبياً ، وذهبوا إلى أن المخ والجهاز العصبى كفيلا بتوضيح كل أعمال الفكر السامية . وصرحوا بأنه « لا تفكير بدون الفسفور » ، وأن « المخ يهضم الإحساسات بشكل ما ، ويفرز عصارة التفكير إفرازا عضويا^(٢) » .

وما كان طب اليونان متقدما تقدم الطب الحديث ، ولا كانت وظائف الأعضاء معروفة لديهم بقدر ما هى معروفة اليوم . ولذا وقفت ماديّتهم عند

(١) Janet et séailles, Histoire de la philosophie, Paris, 1925, p. 25.

(٢) Cabanis, Rapport du physique et du moral, p. 138.

تلك الحدود الضيقة التي أشرنا إليها ، ولم ير الروحيون منهم ضرورة ملحة للبرهنة على وجود النفس كما صنع الخلف . فليس في محاورات أفلاطون - على تعددها - مجهود يذكر لإثبات وجود النفس ، في حين أنه يقف على خلودها محاورة مستقلة . ويعقد أرسطو في أكبر مؤلفاته السيكولوجية الباب الأول لمناقشة آراء السابقين في ماهية النفس وخواصها ، دون أن يعنى كثيرا بإثبات وجودها^(١) . وفي « التاسوعات » فصل طويل عن هبوط النفس ، لم يعرج فيه أفلاطون على وجودها . وكأن هؤلاء الفلاسفة يرون أن هذا الوجود من الواضح بحيث لا يحتاج إلى إثبات .

فليس ثمت إذن تقليد فلسفي يرى ابن سينا ضرورة متابعته . ولئن كان قد ناقش أنبادوقليس وديمقريطس في تفسيرهما المادى للإحساس ، فإن هذين لم ينكرا وجود النفس إنكاراً تاماً^(٢) . وما أجدرنا أن نبحث عن بواعث أخرى مباشرة دفعته لأن يجعل من وجود النفس موضوعاً لبرهنة متلاحقة لا يغفل عنها في كل مؤلفاته السيكولوجية .

وهو نفسه يشير إلى هذه البواعث ويوضحها ، ويمكن أن تلخص في أمرين : باعث منهجى ، وآخر موضوعى . فيقضى المنهج القويم في رأيه أن يبدأ الباحث بإثبات وجود النفس ، ثم ينتقل بعد هذا إلى شرح وظائفها . يقول : « من رام وصف شيء من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبت إنيتته (يعنى وجوده) ، فهو معدود عند الحكماء ممن زاغ عن محجة الإيضاح .

Aristote, De l'ame, I, 2-5.

(١)

(٢) ابن سينا ، الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٨٤ .

فواجب علينا إذن أن نتجرد أولاً لإثبات وجود القوى النفسانية قبل الشروع في تحديد كل واحدة وإيضاح القول فيها^(١) .

وهناك سبب آخر جوهري ، هو أن بعض الماديين من معاصري ابن سينا أو ممن سبقوه قليلاً قد غالوا فيما يظهر مغالاة الماديين الحديثين وتطرفوا تطرفهم ، فوحدوا بين النفس والجسم ، أو أنكروا وجودها رأساً ، واعتبروا الجسم مبعث الظواهر العقلية المختلفة . فلم يربداً من أن يرد عليهم ويبين خطأهم ، وقد أشار إليهم صراحة في إحدى رسائله^(٢) .

وليس بعزيز علينا أن نكشف عن هؤلاء الماديين ، فقد أشرنا إليهم من قبل . وذكرنا أن بينهم من أنكر النفس جملة ، أو من قال إنها جسم أو عرض لجسم . وفي مقدمتهم أنصار مذهب الجوهر الفرد من المعتزلة أو من الأشاعرة . فأبو الهذيل العلاف يقرر أن النفس عرض الجسم ، وأبو الحسن الأشعري يشك في روحيتها ، وتلميذه أبو بكر الباقلاني يردد ما كان يقول به أبو الهذيل^(٣) . وللمعتزلة والأشاعرة شأنهم في تاريخ الثقافة الإسلامية ، ولآرائهم وزنها ؛ وقد استطاع الأشاعرة الأول أن يعيدوا المذهب الجوهر الفرد مجده الذي تضائل وقوته التي ضعفت . وابن سينا خصم لهذا المذهب ، وله عليه اعتراضات قوية وردود مفحمة ؛ وهو خصم كذلك للنتاج المترتبة عليه . فكان طبيعياً أن يعنى عناية كبيرة بالبرهنة على وجود النفس ، وإثبات أنها تغاير البدن . خصوصاً وعالمه مملوء بالنفوس والأرواح ، فالأفلاك عنده إنما تحركها نفوس فلكية ،

(١) ابن سينا ، رسالة في القوى النفسانية ، ص ٨ .

(٢) ابن سينا ، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ، ص ٢٠ .

(٣) ص ١٥٥ - ١٥٦ .

والنبات إنما يغذيه نفس خاصة به ، والحيوان يتحرك بواسطة نفسه الحيوانية والانسان إنما يدرك ويسمو إلى مراتب الكمال عن طريق النفس الناطقة .
ومما يلحظ أن ابن سينا في إثباته لروحية النفس يعرج على مذهب الجوهر الفرد وينقضه ، وكأنه يشير إلى الأشعرى والباقلاني بنقضه هذا ؛ وهو على كل حال يهدم الأساس الذى قام عليه إنكار وجود النفس (١) .

ومما يؤيد هذا أنا نجد مفكراً آخر معاصراً لابن سينا يكشف عن هذه النزعة المادية ويصرح بأسماء معتنقيها ، ونعنى به ابن حزم الأندلسى الذى حمل أيضاً على نظرية الجزء الذى لا يتجزأ حملة عنيفة . وحاول البرهنة على وجود النفس محاولة شبيهة بما صنعه ابن سينا ، فيلاحظ أن المرء إذا أراد تصفية عقله وتصحيح رأيه تخلص من حواس الجسد وشوائبه ، وأضحى بحيث لا يرى من حوله ، وبذا يكون فكره أصفى وحكمه أسلم . وقد تذهب أعضاء الجسم عضواً عضواً ، ومع ذلك تبقى النفس فلا تقنى ولا تتحول (٢) .

ويظهر أن برهنة ابن سينا قد أثرت حتى في الأشاعرة أنفسهم ، فرأينا أبا المعالى إمام الحرمين يعدل عن نظرية أستاذه ، ويعان أن النفس جوهر روحى من طبيعة إلهية لا يفنى بفناء البدن ؛ فوضع بذلك أساس المذهب الروحى الذى اعتنقه تلميذه الغزالى ، وأضحى دعامة من دعائم عقيدة أهل السنة (٣) .

* * *

وإذا لم يكن ثمت تقليد فلسفى واضح في البرهنة على وجود النفس ، فمن

(١) ابن سينا ، النجاء ، ص ٢٨٥ - ٢٩٠ .

(٢) ابن حزم ، الفصل فى الملل والأهواء والنحل (طبعة القاهرة ، ١٣٤٧ هـ) ،

ج ٥ ، ص ٤٧ - ٤٨ .

(٣) ص ١٥٦ - ١٥٧ .

البحث أن نبحث عن أصول ثابتة يمكن أن يكون ابن سينا قد استقى منها أدلته. حقا إنه استخدم بعض الأفكار الفلسفية السابقة ، ولكن برهنته تشتمل على عناصر كثيرة تؤذن بالابتكار والطرافة .

وهنا نقطة لا يفوتنا أن نشير إليها ، وهي أنه سبق لأغسطين - فيلسوف المسيحية في القرن الخامس الميلادي - أن سلك في البرهنة على وجود النفس سبيلا تشبه من بعض الوجوه سبيل ابن سينا الآنفة الذكر . فذهب إلى أن الجسم والنفس حقيقتان متميزتان تمام التميز ، ففي حين أن الأول يشغل حيزا وله طول وعرض وعمق ، لاحتيز الثانية مطلقا وخاصتها الوحيدة هي التفكير . ومن أجل هذا كان شعورنا بها وإدراكنا لها مباشرا ، فإن الفكر لا يحتاج إلى واسطة في فهم ذاته . ومادامت النفس تفكر فهي موجودة ، لأن تفكيرها يساوي وجودها تمام المساواة. وقد يستطيع الإنسان أن يتجرد عن جسمه وعن العالم الخارجي في كل مظاهره ، وأن ينكر الحقائق على اختلافها ، ويشك في كل شيء ، إلا نفسه التي هي مصدر شكه ومبعث تفكيره ، فإنه لا يجد إلى الشك فيها سبيلا^(١) .

وهذا الجزء الأخير بوجه خاص من البرهنة الأغسطينية يذكرنا ببرهان الرجل الطائر ، وإزاء هذا يحق لنا أن نتساءل : هل تأثر ابن سينا بأغسطين أم الأمر مجرد توافق خواطر ؟ لم يثبت مطلقا أن مؤلفات الأخير نقلت إلى العربية ولا نجد أية وسيلة سمحت لابن سينا بالأخذ عنه . ويرجح الأستاذ جلسن أنهما معا صدرا عن أصل اسكندري ، ولا سيما وهما شديدا التعلق بأفلوطين وتعاليمه^(٢) .

St. augustin, De trinitate, Lib. X, cap. x, art. 13 - 16. (١)

gilson. Introduction à l'étude de St. augustin, p. 56 - 59.

Gilson, Archives, T. IV, P. 41 (en bas) . (٢)

ولكننا لم نقف على شيء مما وصل إلينا يشهد بأن رجال مدرسة الإسكندرية حاولوا البرهنة على وجود النفس على النحو السابق ، وقد تصفحنا بوجه خاص « كتاب الربوبية » و « كتاب الملل » فلم نجد فيهما شيئا من ذلك .

ولسنا ندرى ما المانع أن يكون برهان الرجل المعلق في الفضاء من ابتكار ابن سينا واختراعه ، خصوصا وقد عودنا صورا فرضية أخرى كثيرة ، كحديث « حي بن يقظان » و « رسالة الطير » التي تدل على خيال خصب ومهارة في التصوير . وعلى فرض أنه عالة على من قبله في بعض عناصر برهانه ، فليس هناك شك في أن الصورة الجذابة التي صورّه بها من بنات فكره وإنتاجه الشخصي . ويخيل إلينا أنه كان مغتبطا بفنه معجبا بتصويره ، ولا أدل على هذا من أنه أبرزه مرتين في « كتاب الشفاء » ، وعاد إليه مرة ثالثة في « الإشارات »^(١) . وهذا التصوير هو الذي ميز برهنته من برهنة أغسطين ، وإن كانتا تلتقيان في الغاية والرمي :

فابن سينا قد استن إذن في البرهنة على وجود النفس سنة لم تكن معروفة من قبل بكل معالمها ، لا في العالم اليوناني ولا في العالم العربي . والفارابي الذي أثر فيه من نواح عدة لم يفتن لها فطنته . ولم يقدّم دليل مطلقا على وجود صلة بينها وبين برهنة أغسطين ، اللهم إلا أن الفيلسوفين دينيان روحيان ، يعينهما إثبات وجود النفس والاعتراف بها على أنها حقيقة تغاير البدن . ولم يبق الآن إلا أن نقول كلمة عن مدى تأثير الخلف بهذه البرهنة .

(١) ابن سينا ، الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٨١ - ٢٨٢ ، ٣٦٣ ؛ الإشارات ، ص

(و) أثرها:

في برهنة ابن سينا - كأسلفنا - جانبان : أحدهما موضوعي ، والآخر شكلي . فمن حيث الموضوع اشتملت على أدلة متعددة تبين الخلف في تقديرها والتعويل عليها ، ومن حيث الشكل ينبغي أن يبدأ بإثبات وجود النفس قبل التكلم عن خصائصها ، كي تنصب الصفات على موصوف ثابت . وقد أثرت هذه البرهنة بجانبها الشكلي بقدر ما أثرت بجانبها الموضوعي . فالترم باحثون تلك السنة التي استنها ابن سينا ، من اعتبار الوجود مسألة مبدئية يجب إثباتها ومناقشتها قبل الدخول في تفاصيل الحديث عن حقيقة النفس ووظائفها . وردد آخرون براهينه ، مفضلين بعضها على بعض ، ومحاولين أن يزيدوها وضوحاً وقوة . ولم يقف هذا الأثر عند المسلمين بل جاوزهم إلى المسيحيين ، ولم يقتصر على القرون الوسطى بل امتد ضدها إلى التاريخ الحديث .

وإذا ما بدأنا بالغزالي وجدناه ، وإن كان قد أخر في « المقاصد » الكلام عن البرهنة على وجود النفس ، ينظمها نظماً ويرتبها ترتيباً يفوق كثيراً ما صنته ابن سينا^(١) . ويليه فخر الدين الرازي الذي يخلفه بحق ، والذي لم يأل جهداً في مزج الأفكار الفلسفية بالبحوث الدينية ، وإن كان يناقشها ويعارضها . ولم يخرج عن هذه السنة أيضاً أولئك المؤلفون الذين خلطوا الكلام بالفلسفة خلطاً تاماً ، والذين قدر لمؤلفاتهم أن تشغل الأذهان في العالم الإسلامي طوال القرون السبعة الأخيرة ، كالنسفي في « عقائده » والإيجي في « مواقفه » .

ويكفي على سبيل المثال أن نذكر صنيع الرازي في هذا الصدد . ففي كتابه

(١) الغزالي ، مقاصد الفلاسفة ، ص ٢٩٢ ،

« محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين » لا يكاد يعرض لموضوع النفوس البشرية حتى يبدأ « ببيان ماهية مايشير إليه كل إنسان بقوله أنا » ، وفي هذا العنوان وحده مايد كثرنا بعبارات وردت على لسان ابن سينا^(١) . وفي كتاب آخر « معالم أصول الدين » يقف الباب الثامن على النفوس الناطقة ، ويتحدث فيه عن عشر مسائل ، يبدأ أولاها بقوله : « الصحيح أن الإنسان ليس عبارة عن هذه الجثة المحسوسة^(٢) » .

على أن الأمر لم يقف عند هذه النقطة الشكلية ، بل استمسك هؤلاء الباحثون ببراہین ابن سينا في مقدماتها وصياغتها . ولكن يلاحظ أولا أنهم أهملوا البرهان الطبيعي السيكلوجي أو برهان الحركة ، لما تبينوا من ضعفه . أما برهان « الأنا » ووحدة الظواهر النفسية وبرهان الاستمرار فقد توسعوا فيهما ، وأكسبوها قوة ربما تزيد على ما لسانه لدى ابن سينا^(٣) . ومن الغريب أن برهان الرجل الطائر لم يستوقفهم ، مع أنه كان عزيزاً على صاحبه .

وفوق هذا لم يقنع هؤلاء الباحثون بهذه الأدلة العقلية ، وأبوا إلا أن يضيفوا إليها أدلة أخرى عقلية تثبت أن الإنسان في حقيقته شيء آخر سوى البدن . مثل قوله تعالى : « لا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا ، بل أحياء عند ربهم يرزقون » ، ولا تتصور الحياة بعد القتل إلا عن طريق مغاير للجسد ، وهو طريق الروح^(٤) . وكما جاء في الحديث : « إذا حمل الميت على نعشه رفرف روحه فوق

(١) الرازي ، المحصل ، ص ١٦٣ .

(٢) الرازي ، معالم أصول الدين (على هامش المحصل) ، ص ١١٤ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١١٤ — ١١٧ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ١١٧ .

النفس وهو يقول : «يا أهلي ويا ولدي لاتلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي » ، وفي هذا ما يؤذن بأن الإنسان بعد موت البدن لا يزال جوهراً حياً ناطقاً ، وما ذاك إلا بواسطة نفسه^(١) .

يتضح من كل هذا أن البرهنة على وجود النفس التي رسمها ابن سينا بقيت تتدارس في الشرق إلى اليوم ، واحترم في الجملة شكها وموضوعها ، وإن كانت قد حذفت منها أجزاء وأضيفت إليها أخرى . وإذا كان برهان الرجل الطائر لم يصادف هنا النجاح المرجو ، فإنه قدر له نجاح باهر في مكان آخر .

ولانظننا في حاجة بعد ما تقدم أن نعرض على مدرسة الأندلس . فآثارها في الشرق غير واضحة ، وربما كانت آراؤها السيكلوجية في الغرب أظهر . على أن حديث ابن رشد عن وجود النفس — كحديثه عن خلودها — ضعيف متهافت ، وليس فيه ما يدعو لأن نقف عنده .

* * *

وأما العالم الغربي فقد كان لبرهنة ابن سينا فيه شأن لا يقل عن شأنها في العالم الإسلامي . وكلنا يعلم أن « الشفاء » ترجم إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر الميلادي ، وكان للجزء المتعلق بالنفس منه أكبر الأثر في رجال الفلسفة المسيحية . ولم يكد يفرغ جندساليوس من ترجمته حتى أقبلوا عليه يتدارسونه ويأخذون عنه مختلف الآراء . على أن جندساليوس نفسه لم يكن مجرد ناقل ،

(١) المصدر نفسه .

بل يعتبر الواضع الأول لدعائم علم النفس السينوى فى الفلسفة المدرسية المسيحية^(١) .

وقد أخذ المدرسيون - فيما أخذوا من آراء ابن سينا السيكلوجية - برهنته على وجود النفس ، وراقهم منها بوجه خاص برهان الرجل الطائر ، فأعاده الكثيرون منهم بنصه أحياناً ، وعلى الأخص أتباع أغسطين مثل غليوم الأقرنى وحننا الروشيل . وقد سبق لنا أن أشرنا إلى ما يوجد من شبه بين هذا البرهان والبرهنة الأغسطينية ؛ وكأن هؤلاء المدرسين ازدادوا تعلقاً به حين رأوه يقترب من آراء أستاذهم اللاتينى^(٢) . لذلك استمروا يرددونه فيما بينهم إلى عصر النهضة ، بل لقد بقى معروفاً أيضاً - فيما يظهر - إلى أن جاء ديكارت فنادى بمبدأ « الكوجيتو » المشهور .

ولقد عاهد هذا الفيلسوف نفسه على أن يرفض - فى بحثه عن الحقيقة - كل ما يتطرق له الشك ، لأن حواسنا فى حال اليقظة تخدعنا وتنقل إلينا العالم الخارجى نقلاً مشوهاً ، ونخيلتنا أثناء النوم تغدق علينا صوراً وأوهاماً لا أساس لها . وأخذ يشك فى كل شئ إلى أن انتهى به شكه إلى حقيقة ثابتة هى أنه يفكر ، ومادام يفكر فهو موجود ؛ وفى مقدور الشك والأدريين أن يهدموا الحقائق على اختلافها ، إلا هذه الحقيقة التى تحمل معها برهانها^(٣) .

يقول : « قد أستطيع أن أفترض أن لا جسم لى وأن لا عالم ولا مكان أحل

Gilson, Archives, T. I, p. 48.

(١)

Ibid. , T. IV, p. 41 (en bas).

(٢)

Dascartes, Discours, 31 - 33.

(٣)

فيه ، ولكنى لأستطيع لهذا أن أفترض أنى غير موجود ؛ بل على العكس ينتج قطعاً فى وضوح من شكى فى حقيقة الأشياء أنى موجود .. فقد عرفتُ إذن أنى جوهر ذاته وطبيعته التفكير ، ولا يحتاج فى وجوده إلى مكان ولا يخضع لشيء مادى . وعلى هذه الصورة «الأنا» أو النفس التى هى أساس ماأناعليه متميزة تمام التمييز من الجسم ، بل هى أيسر معرفة منه ، حتى فى حال انعدامه لاتنقطع هى عن أن توجد مع كل خصائصها^(١) .

هذا هو « الكوجيتو » الديكارتى ، وهذه هى البرهنة عليه . ولا يجد القارى صعوبة فى أن يدرك وجوه الشبه بينها وبين البرهنتين السابقتين الأغسطينية والسينوية . وقد يلاحظ أنولد أن ديكارت يحاكي أغسطين تمام المحاكاة فى إثباته وجود النفس وتميزها من البدن^(٢) ، ولم يبق مجال للشك فى أن أبا الفلسفة الحديث قرأ مؤلفات الفيلسوف اللاتينى ، وخاصة ما اتصل منها بالنفس وخلودها^(٣) ، وهو نفسه يصرح باغتباطه لموافقة « الكوجيتو » لخواطر أغسطين^(٤) . وحديثاً استطاع ليون بلنشييه أن يبين فى سعة وتفصيل جديرين بالإطراء الأفكار التى سبقت « الكوجيتو » الديكارتى ومهدت له^(٥) ، غير أنه فاته أن يشير إلى الصلة بينه وبين برهان الرجل الطائر .

وقد حاول أخيراً المستشرق الإيطالى فورلانى أن يتلافى هذا النقص فكتب

(١) Ibid. ; Meditations, p. 11.

(٢) Hamelin, le système de Descartes, p. 122.

(٣) Bréhier, Histoire de la philosophie, T. II. p. 73.

(٤) عثمان أمين ، ديكارت (الطبعة الثانية) ، ص ١٢٣ .

(٥) Blancher, Les antécédents historiques du "je pense donc

je suis" , paris 1920.

في مجلة Islamica فصلا عنوانه « ابن سينا والكوجيتو الديكارتى ^(١) ». وفيه يعرض برهان الفيلسوف العربى وترجمته اللاتينية القديمة ، ثم يقارنه بما جاء به ديكارت موجهها عنايته الكبيرة إلى بيان أثر الحواس والمخيلة لـديهما . وينتهى بعد كل هذا إلى النتيجة الآتية : وهى أنه يستبعد أن يكون ديكارت قد قرأ ابن سينا رأساً لقلة المطبوعات وعدم تداول مؤلفاته فى الأيدى ، ويرجح أن يكون قرأه عن طريق غليوم الأقرنى ^(٢) .

ولكننا نلاحظ أن ترجمة « كتاب الشفاء » اللاتينية أعيد طبعها فى البندقية ثلاث مرات بين سنتى ١٤٩٦ و ١٥٤٦ ، فتكون آخر طبعة منها ظهرت قبل ميلاد ديكارت بخمسين سنة فقط . ونحن نعلم كيف أثرت مشكلة النفس وخلودها لعده ، فمن المحتمل أن يكون الباحثون قد لجئوا إلى كل المصادر الممكنة لحلها . وابن سينا من أطول الفلاسفة حديثاً فيها وأكثرهم غراماً بها . وقد أبان رينان من قبل مقدار تعلق السربونيين ورجال الدين فى باريس بالفلسفة الإسلامية بوجه عام ومناقشتهم لها وردم عليها وبختمهم عن أصولها ومصادرها ^(٣) ، فلا يمكن أن تكون قد فاتتهم مطبوعات البندقية المتقدمة ، خصوصاً وقد لمسوا قرابة وشبهاً بين آراء ابن سينا وأغسطين . وفى مكتبة باريس الأهلية أكثر من نسخة من هذه المطبوعات ، ويغلب على الظن أنها وصلت السربون منذ ذلك التاريخ ^(٤) .

Furlani, "Avicenna e il cogito", in Islamica, Leipzig, 1927. (١)

Ibid, p. 70. (٢)

Renan, Averroès, p. 267 - 278. (٣)

Catalogue de la Bibliothèque nationale, Résèrve, R. 82 (٤)

(1), 82 (2), 83, 613.

وإذا كان أرنولد قد أشار إلى أغسطين فقط ليبين أن ديكارت عالة على من قبله ،
فلعل ذلك راجع إلى أنه تمخير شخصية معروفة من العالم المسيحي المحيط به .

على أن ديكارت لم يتنبه إلى ابن سينا عن طريق غليوم الأقرنى فقط ، بل
يغلب على ظننا أنه اهتدى إليه أيضا في ثنايا مؤلفات روجر بيكون ، أخلص
تلميذ بين المسيحيين لفلاسفة الإسلام ؛ وقد قرأ ديكارت سيكون هذا وتأثر به في
نواح مختلفة . وسواء أوقف ديكارت على ابن سينا مباشرة أم من طريق غير
مباشر ، فكل الدلائل قاطعة على أن برهان الرجل الطائر جدير بأن يعد بين
الأفكار التي سبقت « الكوجيتو » الديكارتية ومهدت له ^(١) . وإذا كان ديكارت
مدينا لأغسطين بشيء في صوغه وتصويره ، فهو مدين كذلك بدرجة لا تقل عن
هذا لابن سينا . لاسيما وإلى الأخير يرجع الفضل في بعث الأفكار الأغسطينية
من مرقدتها وتوجيهه اللاتينيين من جديد نحوها توجيها نشيطا في القرون الأربعة
السابقة لديكارت . وهو مع زميله ابن رشد قد أثارا في العالم الغربي منذ القرن
الثاني عشر مشكلة العقل ، والنفس ، ونظرية المعرفة بوجه عام ، إثارة امتد
صداها إلى عصر النهضة .

وواضح أنه لا يعيب « الكوجيتو » في شيء أن يكون بعض الباحثين قد
اهتدى إليه من قبل عن طريق آخر ، فإن اتفاق الآراء على أمر يزيد قوة فوق
قوته ، وبقينا إلى يقينه . وليس تمتداع لأن نجهد أنفسنا — كما صنع هملان وغيره —

(١) يتفق الأستاذ جلوسن معنا على ذلك ، انظر :

Archives, I, p. 63 (en bas) .

في أن ثبت بأى ثمن أن ديكارت مبدعه الأول ، فإن هذه محاولة فاشلة ولا تتفق مع روح البحث العلمى^(١) . ولا يعيب ديكارت نفسه أن يكون قد سبق إليه في صورة غير الصورة التى أظهره بها ، وثوب غير الثوب الذى ألبسه إياه ؛ فإن الفكرة الواحدة تتشكل بأشكال مختلفة تبعاً للمذاهب الفلسفية التى تبدو فيها .

* * *

فإن القرن الحادى عشر إلى القرن العشرين وبرهنة ابن سينا على وجود النفس تتدارس فى معاهد الشرق ، ولا تزال بعض كليات الأزهر المختصة ترددها إلى اليوم . وكثيراً ما تعرض وتناقش دون أن يذكر اسم واضعها ، ودون أن تبحث فى كتبه ؛ ولو تم هذا الربط لكان البحث أوضح والتحقيق العلمى أتم . وقد بقيت تدرس فى الغرب أيضاً أربعة قرون أو يزيد ، وخلقت حولها حركة فكرية واسعة ، كان لها فيها مؤيدون ومعارضون . ويكفيها أثراً أن تمهد لبداى هام من مبادئ الفلسفة الحديثة ، ألا وهو «الكوجيتو» الديكارتى .

٤ — ماهية النفس

قديظن أنا — وقد أثبتنا وجود حقيقة مغايرة للجسم — لم يبق أمامنا صعوبة فى تعرف حقيقتها وتحديد ماهيتها ، ولكن الأمر على عكس ذلك . فتحديد النفس فى الواقع ليس من المسائل الهينة ، وربما كان أعسر من البرهنة على وجودها ؛ ولا أدل على هذا من أن الفلاسفة اختلفوا فيه من قديم . ويتصور ابن سينا أن

Hamelin, Le système de Descartes, p. 122-123. (١) .

أيسر طريق لتذليل هذه الصعوبة هو أن يستعرض آراء من سبقوه محلاً ومناقشاً ،
ليستخلص منها التعريف الذي يقره والحد الذي يرتضيه .

(١) آراء الفلاسفة السابقين لفراط :

لقد اختلف هؤلاء الفلاسفة في حقيقة النفس ، وفي مقدمتهم فيثاغورس
وأنبادوقليس وديمقريطس ، وإن كان ابن سينا لم يصرح بأسمائهم . ويرجع
اختلافهم في رأيه إلى أن للنفس أثرين ظاهرين ، هما الحياة والحركة من جانب ،
والإدراك من جانب آخر . ففريق أخذ بالأمر الأول وحاول تحديد النفس بواسطة
فقط ، وفريق آخر لم يفهم في طبيعتها إلا الإدراك ، وفريق ثالث رأى أن يجمع
بين هذين الجانبين . ويراد بالفريق الأول كل أولئك الذين اعتبروا النفس مصدر
الحياة والحركة الذاتية ، فخلطوا بينها وبين الدم الذي إن سفح كان الموت ، أو
بينها وبين الجواهر الفردة - أو الهباء كما يسميه ابن سينا - التي كان يظن أنها
متحركة دائماً . وأما الفريق الثاني فيعتقد أن الشيء لا يدرك سواء إلا إذا كان
مبدأ له ومتقدماً عليه ، ولذلك عدوا النفس واحداً أو جملة من المبادئ التي يختلف
نوعها وعددها تبعاً للفلاسفة . فظنوا أنها نار أو هواء أو أرض أو ماء أو بخار ،
أو جعلوها مركبة من العناصر الأربعة كما ذهب إلى ذلك أنباد وقليس ، زعموا منه
أن الشبيه فقط هو الذي يدرك الشبيه ؛ فلا بد أن يكون في النفس جزء من
الأشياء التي تدركها . وأما الفريق الآخر فيرد النفس إلى العدد ، لأن الأعداد
مبدأ الوجود والحركة والإدراك (١) .

(١) ابن سينا ، الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٨٢ .

ولم يقنع ابن سينا بتلخيص هذه الآراء ، بل ناقشها مناقشة طويلة عنيفة ، نكتفى بسرد أمثلة منها . فيعترض على الفريق الأول أنه لم يفسر السكون ، ذلك لأن النفس إن كانت متحركة بذاتها فكيف تسكن ؟ على أنه ليس من السهل على هذا الفريق أن يحدد نوع الحركة الذي تقوم به النفس . ويرفض ابن سينا المذهب الذري الذي أثبت بطلانه في نواح أخرى . ولا يخفى تهكمه بأولئك الذين يزعمون أن الكائن لا يدرك إلا ما صدر عنه ، ملاحظا أن الإنسان يعلم أشياء كثيرة لم يقل أحد إنه أصل لها . وليس بصحيح مطلقا أن الشبيه فقط هو الذي يدرك الشبيه ، لأنه لو سلم هذا لكان معناه أن العالم العاوى لا يعرف من أمر العالم السفلى شيئا^(١) .

ولسنا في حاجة أن نشير إلى المصدر الذي استقى منه ابن سينا معلوماته هذه ، فإن الفصل الذي عقده في « الشفاء » تحت عنوان : « في ذكر مقاله القدماء في النفس وجوهرها ونقضه » يتلاقى تماما مع ما جاء في الباب الأول من « كتاب النفس » لأرسطو^(٢) . فتلخيص الآراء صورة مما حكاه أرسطو ، ومناقشتها أيضاً تبدو صدى لمناقشته . فتلمذ ابن سينا واضحة ، وإعادة أفكار الفيلسوف اليوناني ظاهرة .

ولكن لا نزاع في أن وقوفه على هذه الآراء ومناقشته لها قد مكنه من تبين مواطن الضعف فيها ، وهياً له الفرصة لتخير التعريف الملائم . إلا أن هناك فيما

(١) المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٢٨٢ - ٢٨٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٢٨٢ وانظر أيضاً

Aristote, De l'âme, I, 2-5.

يظهر عاملين يتقاسمانه ، وصوتين عظيمين يتجادبانه ، وهو بينهما في حيرة واضحة وتردد ظاهر أو تناقض مكشوف أحيانا . فحين يقرأ عبارات أرسطو الأخاذة وتحليلاته المنظمة واعتراضاته المفحمة ، لا يلبث أن يرددها ويسير وراءها . وحين يسمع أفلاطون ينادى بجوهرية النفس وتميزها التام من البدن ، يستولى عليه هذا النداء ويصادف هوى في نفسه ، وإن كان لا يتفق مع أرسطو . وقد يقف موقفا وسطا بين هذين الطرفين المتقابلين ، محاولا الجمع والتوفيق بينهما . وسنتبين بالدقة فيما يلي علام استقر رأيه .

(ب) النفس صورة الجسم :

كل جسم طبيعي مركب من مادة وصورة ، فالمادة مجرد استعداد للوجود ، أو إن شئت جزء من الوجود ولكن بالقوة ؛ والصورة عامل تحول وتأثير ، أو إن شئت جزء من وجود الشيء ولكن بالفعل . فالوجود متوقف على المادة والصورة معا ، وهما بدورهما متلازمان ، فالمادة تقوم بالصورة ، والصورة تقوم بالمادة . والمادة المطلقة لا وجود لها في الأعيان بمعزل عن صورتها ، فإن عزلت عنها في الوهم كان الفناء . والصورة أكمل وأشرف من المادة ، لأنها فعل والفعل أسمى من القوة . وبالصورة تتميز الأجسام بعضها من بعض وتتحدد ماهيتها وتقوم بوظائفها ، فالأرض لا تفرق عن الماء بمادتها بل بصورتها ، والسيف لا يقطع بحد يده بل بحدته^(١) .

وما الإنسان إلا جسم طبيعي ، فهو مكون من مادة وصورة ، ومادته هي

(١) ابن سينا ، الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٢ - ٢٣ ؛ النجاة ، ص ١٦٠ ، ٣٣٢ - ٣٣٦ .

البدن ، والصورة النفس . وبالأخيرة يتميز من الكائنات غير الحية ، لأنها مصدر حياته وحسه وحركته ؛ فالنفس إذن صورة الجسم . والصور كمالات كلها وكمالات أولية ، لأن وجود الأشياء المختلفة لا يكتمل إلا بها . وليست النفس كمالات أوليا لجميع الأجسام ، بل للأجسام الطبيعية فقط التي تمتاز بالحياة عن الأجسام الصناعية ، وتشتمل على آلات وأعضاء تقوم بوظائف متباينة ، فهي كمال أولى لجسم طبيعي آلي^(١) .

وهنا أيضا ما أغنانا عن أن نشير إلى مصدر هذه الأفكار ، فإن مبدأ الهيولي والصورة من المبادئ الرئيسية التي قامت عليها الفلسفة الأرسطية . وقد شاء أرسطو أن يفسر به مشكلة التغير كلها ، وأن يطبقه تبعا على علم النفس الذي هو جزء من الطبيعة . ولم يصنع ابن سينا شيئا أكثر من أنه اعتنق المبدأ وأقر تطبيقه . وهو فيما تقدم إنما يلخص الفصلين الأول والثاني من الباب الثاني من « كتاب النفس »^(٢) . ولم يكتف بأن يأخذ بآراء أرسطو ، بل أبى إلا أن يردد بعض ألفاظه وعباراته . فلفظ « كمال » الذي يتشبه به ويبنى عليه تعريفه ترجمة صحيحة لكلمة « أنتايشيا » اليونانية ، وقوله « إن النفس صورة الجسم » ترجمة أخرى لتعبير أرسطى مشهور^(٣) . فاذا كان هذا التعريف ناقصاً أو معيباً ، فليس الفيلسوف العربي مسؤولاً عن ذلك وحده بل يشاركه فيه أستاذه اليوناني .

(١) ابن سينا ، الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٧٨ — ٢٨٠ ؛ رسالة في القوى النفسانية ،

ص ٢٤ — ٢٦ .

Aristote, De l'âme, II, 1-2.

(٢)

Ibid., 412 a, 20.

(٣)

وإذا تركنا جانباً لفظ « كمال » أو « أنتليشيا » وما يثيران من غموض، فإننا لانبث أن نصطدم بتلك الجملة المشهورة: « النفس صورة الجسم ». تعبير رائع وأخاذ من غير شك، ولكنه لا يقدم كثيراً في تفهم حقيقة النفس وتحديد ماهيتها؛ وكم عودنا أرسطو هذه التعبيرات التي يجعل فيها بعض المشاكلك دون أن يحلها. ونحن نسلم أن فكرة الصورة من الأمور الجوهرية في مذهبه، إلا أنها في الوقت نفسه من أدق نقطه وأصعبها تلاؤماً مع نزعتة الواقعية؛ فإن من يقول بالصورة يدنو من المثالية الأفلاطونية وإن تحامل عليها.

والواقع أن أرسطو لم يأل جهداً في نقد مثالية أفلاطون التي تقول إن النفس حقيقة متميزة من الجسم، ويصرح بأن ماذهب إليه الأفلاطونيون والفيثاغوريون من أن النفس جوهر روى أشبه بالخيال منه بالحقيقة. ولا يستطيع أن يتصور أن نفساً ما تأتي من الخارج وتحل في جسم ما، وكيف نقبل هذا ومؤداه أن النفس تدخل الجسم كما يوضع مظروف في ظرف خاص؛ ومن المقرر أن المادة غير قابلة للعزل عن صورتها^(١). ومع هذا فإن أرسطو يفسر النفس تفسيراً أدخل في باب المثالية من فرض أستاذة؛ فإنه يعتبرها صورة، وليست الصورة شيئاً أو مادة بأى شكل من الأشكال. وهذا تناقض ظاهر ولازم لكل فيلسوف واقعى يحتفظ بقسط من المثالية!

ويظهر أن ابن سينا قد أدرك ما في التعريف السابق من نقص، بدليل ما لاحظته من أنه لا يفسر النفس من حيث هي، وإنما يعرفها من ناحية صلتها

بالجسم^(١) . لهذا لم ير بدا من توضيحها توضيحاً ذاتياً ، ووضع حد كامل لها لا يكون مثار اعتراض أو ملاحظة . وقد بذل في تكوين هذا الحد الجديد جهوداً عنيفة ومضنية ، ولكنها لم تكن ضائعة لأنها انتهت به إلى التعريف الذي يقره ويرتضيه .

(م) جوهرية النفس :

لعلنا نذكر أن برهنة ابن سينا على وجود النفس كانت ترمى كلها إلى إثبات حقيقة مغايرة للجسم ومتميزة عنه كل التميز ، فلا يمكن إذن أن تكون صورته ولا عرضاً من أعراضه . بل بالعكس هي شيء آخر يقابله تمام المقابلة ويخالفه كل المخالفة ، بحيث إن إدراكنا لها بعيد عن الجسم وكل ما هو جسمي ؛ والإدراكات المتميزة تستلزم حقائق متميزة تصدر عنها . وعلى هذا فالبرهنة الآتية — وهي من عمل ابن سينا — تتنافى مع القول بأن النفس صورة الجسم ، وكأنما كان هذا القول عدوى سرت إليه لا تتمشى مع مجموعة آرائه الأخرى . لهذا عدل عنه إلى تعريف آخر يبدو أكثر وضوحاً وانسجاماً ، وقرر أن النفس جوهر قائم بذاته . ولا يكتفى بأن يدعى الدعوى ويرسلها على علاقتها ، وإنما يأخذ على عاتقه إثباتها . فيلاحظ أن الجوهر والعرض متقابلان ، بل ومتناقضان وإن كان تناقضهما غير صريح ؛ ذلك لأن كل ما ليس بجوهر عرض . فإذا استطعنا أن نثبت أن النفس ليست واحداً من الأعراض ، ثبت تبعاً أنها جوهر .

(١) ابن سينا ، الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٧٩ .

ولعل أول شيء ينفي عنها العرضية هو أنها مستقلة كل الاستقلال عن الجسم ، وهذا الأخير محتاج إليها تمام الاحتياج في حين أنها لا محتاج إليه في شيء . فلا يتعين جسم ولا يتحدد إلا إن اتصلت به نفس خاصة ، بينما أن النفس هي هي سواء اتصلت بالجسم أم لم تتصل به . ولا يمكن أن يوجد جسم بدون النفس ، لأنها مصدر حياته وحركته ، وعلى العكس تعيش النفس بمعزل عن الجسم . ولا أدل على هذا من أنها متى انفصلت عنه تغير وأصبح شبحاً من الأشباح ؛ في حين أنها بالانفصال والصعود إلى العالم العلوي تحيا حياة كلها بهجة وسعادة . فالنفس إذن جوهر قائم بذاته لا عرض من أعراض الجسم^(١) . وليس القول بجوهرية النفس من الآراء التي ابتكرها ابن سينا ، فقد سبقه إليه أفلاطون ، وتوسع فيه رجال مدرسة الإسكندرية . وما دامت النفس جوهرًا فلا يمكن أن تكون صورة للجسم ، لأن من المبادئ المقررة أن ليس ثمة وجود مستقل للصورة بمعزل عن مادتها . ولكن ابن سينا يذهب - متفقاً مع الفارابي - إلى أن النفس في آن واحد جوهر وصورة : جوهر في ذاتها ، وصورة من حيث صلتها بالجسم^(٢) . وكأنه شاء بهذا أن يوفق بين أفلاطون وأرسطو ، فأخذ بفكرة الجواهر الأفلاطونية وفكرة الصورة الأرسطية ، وأطلقهما معاً على النفس . ولعل مما يستر له ذلك أن كلمة « جوهر » لدى أرسطو ليست محدودة المعنى ، فتطلق على المادة تارة ، والصورة أخرى ، وعليهما معاً مرة ثالثة؛

(١) ابن سينا ، الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٨٥ :

(٢) المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٢٧٩ ؛ انظر أيضاً :

Madkour, Laplace, p. 128.

(١٣ - في الفلسفة)

هذا إلى أنا نعرف لديه الصور الجوهرية كعقول الأفلاك. إلا أن هذا توفيق لا يخلو على كل حال من تهافت وتناقض .

على أن الفارابي وابن سينا - فيما يظهر - لم يبتدعاه ، فقد قيل به من قبل في مدرسة الإسكندرية . وذلك أنا نلاحظ أن صاحب « كتاب الربوبية » يفسر عبارة أرسطو المشهورة : « النفس صورة الجسم » تفسيراً يشبه كل الشبه ما قدمناه . فهو يدافع أولاً كل الدفاع عن جوهريتها ، ويرز هذا ما استطاع ؛ ومع ذلك لا يرى غضاضة في أن تكون صورة من حيث علاقتها بالجسم ، وبذا خلط بين الأفلاطونية والأرسطية^(١) .

ومهما يكن من أمر هذا السند التاريخي فإنه لا يقوى مركز ابن سينا ، ولا يزيد في الأمر شيئاً أكثر من أنه أخذ بتوفيق غير موفق ، وكأنه أحس بهذا الضعف ، فحاول أن يتحاشاه ويتخلص منه ، وذلك أنه كلما بعد عن جو الآراء الأرسطية وخلص إلى تفكيره الخاص عدّ النفس جوهرًا فحسب ولم يشر قط إلى أنها صورة . فعند ما يعرفها في « الشفاء » و « النجاة » ، اللذين يجارى فيهما جماعة المشائين ، يقول إنها كمال وصورة للجسم ؛ وإذا ما انتهى إلى « الإشارات » الذي يبدو فيه استقلاله وشخصيته ، لا يتحدث عنها إلا باسم الجوهر والجوهر الروحاني القائم بذاته .

(د) روحانيتها :

لا يكفي لتعريف النفس أن نقول إنها جوهر ، فهذا جنس لا تتميز به من الجواهر الأخرى في شيء ، وينبغي أن يضاف إليه فصل أو فصول كي يكتمل

(١) كتاب الربوبية ، ص ٧٤ ، ٢٤ .

التعريف . والفصل الفاصل هنا هو روحيتها التي تفترق بها عن الجسمية افتراقاً تاماً . وإذا كان ابن سينا قد جدّ في إثبات جوهريتها ، فإن جهده يتضاعف لبيان أنها من الجواهر الروحية ، وقته الجدلى يبلغ قمته . فيذهب في إثبات ذلك مذاهب شتى ، ويقيم الدليل تلو الدليل ، مستعيناً ببعض المبادئ الرياضية والمعلومات الطبية ، أو معولاً على ملاحظاته السيكلوجية . وسنحاول تلخيص أدلته هذه ، خصوصاً ومن بينها المعقد الغامض ، أو ما يشتمل على آراء لا يزال لها وزن من الناحية السيكلوجية .

فيقرر أولاً أن النفس جوهر يدرك العقولات والمعانى الكلية ويشتمل عليها ، وجوهر هذا شأنه لا يمكن أن يكون جسماً ولا قائماً بجسم . ذلك لأن النفس هي التي تجرد الكليات عن الكم والأين والوضع وتستخلصها من الجزئيات ، فلا يمكن أن تضعها في حيز جديد ؛ ولن يصير الكلى كلياً ولا المعقول معقولا بالفعل إلا إذا انتزع من المكان وفهم في ذاته بعيداً عن عوارض المادة^(١) .

وإذا قلنا بمادية النفس لزم أن تحمل العقولات في مكان ، وهذا محال . لأنها إن شغلت حيزاً فإما أن يكون قابلاً للقسمة أولاً . وما لا يقبل القسمة هو تلك النقطة الهندسية التي يتكون منها الخط ولا توجد منعزلة مطلقاً ، فلا يمكن أن تكون محلاً لشيء ما . وعلى هذا لم يبق إلا أن تكون العقولات حالة في مكان قابل للقسمة ، وفي هذا القرض أيضاً صعوبات كثيرة لا سبيل إلى تذليلها ومتناقضات لا نستطيع رفعها .

(١) ابن سينا ، الشفاء ج ١ ، ص ٣٤٩ - ٣٥٠ ؛ النجاة ، ص ٢٩٠ - ٢٩٢ .

وأهمها أن الكلى يصبح قابلاً للقسمه تبعاً للحيز الذى يشغله ، فيصير شكلاً هندسياً أو كمية عددية بدل أن يكون فكرة عقلية . وإذا قلنا بقسمته فهل هو مكون من أجزاء مكررة متشابهة أو غير متشابهة ؟ إن أخذنا بالأول قادنا إلى نتيجة واضحة البطلان ، وهى أن يتكون الكلى المتنوع الميزات من جزء واحد مكرر . وإن ذهبنا إلى الثانى كان معناه أن الكلى قابل للقسمه إلى ما لا نهاية ، شأنه فى هذا شأن الجسم الذى حل فيه . ونحن نعلم أن الكليات وإن قسمت إلى أجناس وأنواع ، ينبغى أن تقف عند حد فى هذا التقسيم . فهى فى ذاتها قابلة للقسمه إلى نهاية ، وتبعاً للحيز الذى تشغله يمكن تقسيمها عقلاً إلى ما لا نهاية ؛ وهذا تناقض صريح . على أن هناك معقولات بسيطة لا تقبل القسمه بحال ، فكيف نتصورها شاغلة لحيز منقسم ؟ وإذا بطل كل هذا ، فالجوهر الذى تحل فيه المعقولات روحانى غير موصوف بصفات الأجسام ، وهو مانسميه النفس (١) .

هذا هو أعنف برهان يستدل به ابن سينا على روحية النفس . ويظهر أنه كان معتداً به الاعتداد كله ، فإنه ساقه فى كل كتبه السيكاوجية التى وصلت إلينا ، فى أشكال مختلفة بعضها أغمض وأعقد من بعض ، وربما كان أوضحها نسبياً ما جاء فى « كتاب النجاة » .

وليس القول بأن المعقولات لا تشغل حيزاً فكرة مبتكرة ، فقد قال بها الإغريق من قديم . وأرسطو خاصة يفصل الكلام فى وجود الكليات مبيناً

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٨٥ — ٢٨٩ ؛ الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٤٨ — ٣٤٩ ؛

الإشارات ، ص ١٣٠ — ١٣٢ ؛ رسالة فى القوى النفسانية ، ص ٦٧ — ٦٩ .

أنها موجودة في الجزئيات بالقوة وفي الذهن بالفعل، والوجود الذهني هو الوجود الحقيقي ؛ وإذا كان ينته وبين الوجود الخارجى من فارق فهو أنه مجرد عن الماديات^(١) . وقد حاول الفارابى من قبل البرهنة على روحية النفس محاولة نطن أنها هي التي ألهمت ابن سينا برهانه هذا ، فهو يلاحظ أن المعقولات تتنافى مع الحيز طبيعتها ، وما دامت النفس تدركها وتشتمل عليها فهي جوهر مفارق للمادة^(٢) .

ولكن هناك جديداً لدى ابن سينا ، هو جدله المحكم وإلزامه المبني على أقيسة اقترانية وقسمة ثنائية ، لا يلبث المرء أن يسلم أمامها بالملوب . وقد لا نستسيغ الآن كثيراً هذا الطراز من الاستدلال الذى يبدو أشبه بالمناقشات اللفظية منه بالبحث العلمى ، إلا أنه كان من مميزات القرون الوسطى ، ولا ابن سينا خاصة فيه قدرة فائقة . ودون أن نسترسل فى هذا ، لا يفوتنا أن نشير إلى أن بعض المقدمات السابقة عرضة للطعن والنقض .

ومهما يكن من شأن البرهان السابق فإنه يعتمد على مبدأ يقره علم النفس الحديث ، وذلك أن الظواهر الجسمية تختلف عن النفسية بأن الأولى هي التي تشغل حيزاً في حين أن الثانية مجردة عن المكان ، وكل ما يقاس به إنما هو الزمان الذى تحدث فيه . ويضيف ابن سينا إلى هذا ملاحظات أخرى سيكولوجية في براهينه التالية .

فيشير إلى أنا كنا نود أن نجد السبيل إلى ملاحظة النفس في ذاتها، لنقف على طبيعتها ومميزاتها . فأما ولا حيلة لنا إلى ذلك ، فلنلجأ إلى آثارها ووظائفها

Aristote, De l'ame, III, 4.

(١)

(٢) الفارابى ، الثمرة المرضية ، ص ٦٤ ، ٦٧ ؛ المفارقات ، ص ٧ - ٨ .

فإن فيها خير معين على فهم كنهها ؛ وكثيراً ما قام الأثر دليلاً على المؤثر .
ومن أهم وظائف النفس وألصقها بها الإدراك ، ويلحظ فيه أن النفس
تدرك ذاتها وتدرك أنها تدرك ؛ وفي هذا دليل قاطع على أن إدراكها مباشر
وبدون واسطة . ذلك لأنها لو كانت تدرك بآلة جسدية لانعدم كل هذا
وما استطاعت أن تدرك نفسها ، ولا أن تكون شاعرة بإدراكها ، بل ولا أن
تدرك الآلة التي تستخدمها .

ويكفى أن نقارن هذا الإدراك العقلي بالإدراكات الحسية أو المتصلة بالجسم
لنتبين الفرق بينها . فبينما النفس تدرك ذاتها ، وتدرك إدراكها ، لا تستطيع
حاسة ما من حواسنا أن تحس نفسها ولا إحساسها ولا العضو الذي يوصل إليها
هذا الإحساس ، اللهم إلا إن عكس إليها بمرآة ونحوها . وكذلك الخيلة لا تتخيل
ذاتها ولا فعلها ولا آلتها ، وإنما تتخيل أمراً خارجاً عن كل ذلك . وإذن النفس
الناطققة من طبيعة غير طبيعية هذه القوى الجسمية^(١) .

وفوق ذلك تتأثر هذه القوى بما تقوم به من مجهود ، فإن عظم أو استخدمت
زمناً طويلاً بداعليها التعب والإعياء وعز عليها أن تقوم بوظائفها في دقة . فالقراءة
الطويلة تضعف العينين ، والضوء الشديد قد يعشيها ، والرعد القاصف يصم
الأذن . وليس أثر هذه الإحساسات القوية بمقصود على وقتها ، بل يبقى بعد
زمناً ، فنأبصر ضوءاً عظيماً لا يبصر معه ولا عقبه ضوءاً ضعيفاً ، ومن سمع صوتاً
قويلاً لا يسمع معه ولا على أثره صوتاً ضئيلاً ، ومن ذاق طعاماً شديداً الحلاوة لا يحس

(١) ابن سينا ، الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٥٠ — ٣٥١ ؛ النجاة ، ص ٢٩٢ — ٢٩٤ ؛

الإشارات ، ص ١٣٢ — ١٣٤ ؛ رسالة في القوى النفسانية ، ص ٦٩ — ٧٠ .

بعده خفيف الطعوم .

وعلى عكس هذا يزداد العقل نضجاً كلما استخدم وقام بوظيفته ، وإذا حل مسألة معقدة كان في هذا ما يعينه على حل ما هو أعقد منها . حقاً أنه قد يبدو متعباً أحياناً ، ولكن هذا راجع إلى ما يتصل به من ظروف عضوية ، فإنه يستعين بالخيلة كثيراً وهي مرتبطة بالجسم ارتباطاً وثيقاً^(١) .

. وأخيراً كل أعضاء الجسم تضعف تبعاً لتقدم السن ، ويبدأ هذا الضعف عادة بعد سن الأربعين . أما القوة العقلية فتخالف هذا تمام المخالفة ، إذ أنها لا تكتمل إلا حين يجاوز الإنسان هذه السن . يقول ابن سينا : « لا شك أن الجسم الحيواني والآلات الحيوانية إذا استوفين سن النمو ونسب الوقوف ، أخذن في الذبول والتنقص وضعف القوة وكمال المنة ، وذلك عند الإنفاة على الأربعين سنة . ولو كانت القوة الناطقة العاقلة قوة جسمانية آلية ، لكان لا يوجد أحد من الناس في هذه السنين إلا وقد أخذت قوته تنقص ، ولكن الأمر في أكثر الناس على خلاف هذا ، بل العادة جرت في الأكثر أنهم يستفيدون ذكاء في القوة العاقلة وزيادة بصيرة ، فإذن ليس قوام القوة النطقية بالجسم والآلة ، وإذن هي هي جوهر قائم بذاته^(٢) »

وأما ما يبدو من نسيان أو ضعف في التفكير أو خطأ في الأحكام أثناء الشيخوخة ، فليس راجعاً إلى نقص أو اضطراب في القوة العاقلة ، وإنما مصدره مؤثرات جسمية وعضوية . ويبان ذلك أن النفس تؤدي مهمتين متباينتين

(١) ابن سينا ، الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٥٠ ؛ النجاة ، ص ٢٩٤ - ٢٩٥ .

(٢) ابن سينا ، رسالة في القوى النفسانية ، ص ٧١ .

ومتعارضتين تقريباً. فهي تسوس البدن وتدير أمره ، كما تقوم بالتفكير والتعقل . وكثيراً ما عجز عليها الجمع بين هذين الأمرين ، فيحول الحس دونها والاسترسال في النظر والتأمل ، كما يصرفها البحث العميق ولو مدة معينة عن حاجات الطعام والشراب . فما نظنه من ضعف التفكير أو تعطل العقل لدى الشيخ أو المريض منشؤه أن النفس قد شغلت بجهتها الجسمية ، بدليل أنها تسترد كل قوتها العاقلة إذا ما زال المرض (١) .

* * *

هذا هو محمل برهنة ابن سينا على روحانية النفس ، وأول ما يؤخذ منها أنه خرج من تردده السابق واستقر رأيه على أن النفس جوهر روحاني ؛ وبذا غلبت أفلاطونيته على نزعتة المشائية . ومن الغريب أنه استخدم أفكاراً أرسطية لإثبات ما لا يقره أرسطو ، فحاول أن يبرهن على روحية النفس وتميزها من الجسم بتلك الملاحظات التي وردت من قبل في « كتاب النفس » ، والتي تتلخص في أن الحواس تضعف أو تتعطل على أثر الإحساسات القوية (٢) . إلا أن له ملاحظة أخرى أهم من هذه جميعها وهي أن القوة الناطقة تدرك نفسها وتذكر أنها تدرك على عكس الحواس ؛ وهذا هو أساس « موضوع الشعور » الذي يعتبر من دعائم علم النفس الحديث .

ويبدو في البرهنة السابقة أمر آخر له شأنه ، وهو إبراز استقلال النفس عن الجسم وسموها عليه . فهي الثابتة وهو متغير ، والمدركة لنفسها ولغيرها الشاعرة

(١) ابن سينا ، الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٥١ - ٣٥٢ ؛ النجاة ، ص ٢٩٥ - ٢٩٧ .

(٢) Aristote, De l'âme, III, 4.

يأدرا كها وهو غير مدرك أولا يدرك نفسه على كل حال . وليس ثمة نظرية
أبرز فيها استقلال النفس عن الجسم مثلما صنع أفلاطون .

ولقد أضحي واضحا أن شيخ الأكاديمية استطاع أن ينفذ إلى فلاسفة الإسلام
مباشرة أو عن طريق مدرسة الإسكندرية ، وأن يؤثر فيهم جميعا على الرغم من
تعصبهم لأرسطو ، وكان أثره في ابن سينا أشد وأعمق . وهاهو ذا يقول معه
بجوهرية النفس وروحانيتها واستقلالها عن الجسم ، وسنرى بعد قليل كيف يحاول
البرهنة على خلودها برهنة لانكاد نجد لها شبيها في التاريخ القديم إلا لدى
أفلاطون^(١) .

ولعل هذا الجانب الأفلاطوني هو الذي قرب ابن سينا من هيئات ما كان
ينتظر أن تقترب منه ، وحببه إلى مدارس لم تتردد في أن تعلن متابعتها له . فبما في
مذهبه من روحانية تقبله بعض متصوفي الإسلام وأخذوا عنه^(٢) ، وبما فيه من
أفلاطونية تأخى مع آراء الأغسطيين وإن بعدت الشقة بينه وبينهم^(٣) .
وسنحاول أن نبين في اختصار ما كان لتعريفه للنفس من أثر في المدارس اللاحقة .

(هـ) مدى الأثر بهذا التعريف :

لقد كان لتوسع ابن سينا في بيان « أن النفس جوهر روحي » أثر كبير في
الدراسات الإسلامية ، حتى لقد تنوع تعريف أرسطو المشهور ، ووصل الأمر
بفخر الدين الرازي — وهو من نعرف إلاما بالآراء والمذاهب — أن قال : « أطبق

(١) ص ٢٣١ وما بعدها .

(٢) ص ٥٩ — ٦٥ .

(٣) ص ٢١٢ — ٢١٤ .

الفلاسفة على أن النفس جوهر ليس بجسم^(١)». وكان الفلاسفة ، إذا ماذكروا في العالم الإسلامي بعد القرن الخامس الهجري ، إنما يراد بهم ابن سينا . وبذا أصبح القول بجوهرية النفس وتجردها هو التعريف الفلسفي المأثور ، يذكر ليقبل ويؤيد ، أو ليناقش ويعارض .

فالغزالي يقرر في « المقاصد » أنه لايجوز « أن تدرك العقولات الكلية بآلة جسمانية بل المدرك لها جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا منطبع في جسم^(٢) ». ويتصدى لإثبات ذلك بعشرة أمور : سبعة منها علامات قوية مقنعة وثلاثة هي براهين قاطعة^(٣) ، وهذه البرهنة في مختلف تفاصيلها لا تخرج عما قاله ابن سينا في شيء آخر ، اللهم إلا زيادة الترتيب والتوضيح .

ولكنه يعود فيقف المسألة الثامنة عشرة في كتاب « تهافت الفلاسفة » على بيان « تعجزهم عن إقامة البرهان العقلي على أن النفس جوهر روحاني قائم بنفسه لا يتحيز وليس بجسم ولا منطبع في الجسم^(٤) ». وهنا يعرض الأدلة التي ساقها في « المقاصد » ، ثم يناقشها دليلا دليلا مناقشة لم تخل من خلط أو مغالطة وسفسطة أحيانا ، الأمر الذي لم يفت ابن رشد أن ينبه إليه ويقول منه في « تهافت التهافت » ، ملاحظا أن « علم النفس أغمض وأشرف من أن يدرك بصناعة الجدل^(٥) » ، على الرغم من أنه كان أميل إلى القول مع أرسطو إن « النفس صورة للجسم ».

(١) الرازي ، معالم أصول الدين ، ص ١١٧ .

(٢) الغزالي ، مقاصد الفلاسفة ، ص ٢٩٢ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٩٢ — ٣٠١ .

(٤) الغزالي ، تهافت الفلاسفة (طبعة بيروت) ، ص ٢٩٧ .

(٥) ابن رشد ، تهافت التهافت (طبعة القاهرة) ص ١٢٨ .

ويظهر أن الغزالي أحس بما في هذه المناقشة من حرج فأبها تنقض ما يتمشى مع التعاليم الدينية ، وتنتهى إلى إنكار ما يثبتته هو نفسه باسم الكلام والتصوف . لهذا اضطر أن يصرح بأنه لا يعترض على قول الفلاسفة « إن النفس جوهر قائم بذاته » من حيث المبدأ ، إذ ليس بعزيز على قدرة الله أن تكون كذلك وليس في الشرع ما يناقض هذا ، بل ربما تبين في تفاصيل الحشر والنشر أن الشرع مصدق له . ولكن ما يعترض عليه إنما هو الشكل ، ودعوى الفلاسفة أن هذه مسألة يكفى فيها مجرد دلالة العقل دون حاجة إلى دليل من الشرع^(١) .

ومهما يكن من تعارض الغزالي في مواقفه ، فإنه مكّن - مؤيداً ومعارضاً - لتعريف ابن سينا ، وساعد على نشره . فأضحى مبدأ من مبادئ الأشاعرة ، ورأى فيه المتصوفة ما يصور النفس بالصورة الملائمة التي تفسح الباب للطهر والنقاء والصعود والاتحاد . وإذا كان بعض المتكلمين المتأخرين قد ناقشه ، فإنما جرى في ذلك غالباً الغزالي في منحاه من معارضة الفلاسفة بصرف النظر عما يقولون ، وكأنها معارضة للمعارضة وجدل لمجرد الجدل .

وهنا مسألة يحسن أن نشير إليها ، وهى أن المنهج الجدلى الذى عوّل عليه ابن سينا في إثبات « أن لاشئ من المدرك للجزئى بمجرد ولا من المدرك للكلى بمادى » ، أو بعبارة أخرى في البرهنة على روحانية النفس ، والذى عززه الغزالي في « تهافتة » كان له أثر أيمانى أثر فى تاريخ الحياة العقلية فى العصور المتأخرة . إلى حد أن أضحى البحث ضرباً من المباحكات اللفظية وسلسلة من الاستشكالات الوهمية ، تثار أو تخترع ليرد عليها ، وكثيراً ما نسى الموضوع الأصلي فى خلالها .

(١) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، ص ٣٠٤ .

ووقف الدرس والتأليف عند مجموعة من المتون المختصرة ، تشرح شرحاً لفظياً ثم تناقش عبارات الشرح في حاشية أو تقرير . ونحن لا ننكر أن في هذا الجدل تمحيصاً للألفاظ وتفتيقاً للذهن ، ولكنه إذا بولغ فيه أضحى دراسة للألفاظ لا للأفكار ، وحال دون تقدم العلوم وكسب المعلومات .

* * *

أما الاسكولاستية المسيحية فتكاد تنقسم في هذا الشأن إلى تيارين متقابلين ظهرت آثارهما في أواخر القرن الثاني عشر وأوائل القرن الثالث عشر . أحدهما أرسطى لا يسمح بتغيير في آراء المعلم الأول ، وعلى رأسه القديس توماس الأكويني الذى يعتبر أوفى تلميذ لأرسطو في الفلسفة المدرسية المسيحية ، فهو منها بمثابة ابن رشد في الفلسفة المدرسية الإسلامية ، بل لعله أكثر انسجاماً وأقل تناقضاً . والتيار الآخر أفلاطونى يحاول أن يحى معالم الفلسفة الأفلاطونية التى بذر بذورها لدى المسيحيين بويس ، وأغسطين ، ودينيس ، وآباء الكنيسة الأول ، وفى مقدمة هذا الفريق غليوم الأقرنى وروجر يكون^(١) .

ولاشك فى أن القول بأن النفس صورة الجسم يتمشى مع التيار الأول فى حين أن التيار الثانى يذهب إلى جوهريتها وروحانيتها ؛ لهذا كان ابن سينا أقرب إليه وأكثر تأخياً معه . فغليوم الأقرنى مثلاً يعلن أن النفس جوهر بسيط لا يقبل القسمة والتعدد ، على الرغم من قواها المختلفة التى

إنما تعبر فقط عن عمليات نفسية متعددة (١) .

على أنه ينبغي ألا ننسى أن هؤلاء المدرسين جميعا يضعون الاعتبار الدينية في المقام الأول ، وفي الأخذ إطلاقا بما قاله أرسطو ما قد يؤدي إلى فناء النفس ويلغى السعادة والحياة الآخرة التي خلقت النفوس من أجلها . لذلك نرى مشائى المسيحيين وعلى رأسهم توما لا يجارون أرسطو إلا بقدر ، ولا يقرون من آرائه إلا ما تسمح به التعاليم الدينية ؛ فإذا ما أثر شك حول بقاء النفس وخلودها كانوا إلى ابن سينا والأفلاطونية أقرب (٢) . وعلى هذا يمكننا أن نقرر أنه إذا كانت الاسكولاستية المسيحية مدينة لابن رشد بشرحه لأرسطو ورفعته لشأن الفلسفة الأرسطية، فإنها مدينة لابن سينا أيضا بإحيائه لعالم الفلسفة الأفلاطونية وتأيينه لبعض آرائها .

وفوق هذا يرى ابن سينا أيضا - متفقا مع أستاذه الفارابي - أن النفس من حيث هي جوهر ، ومن حيث صلتها بالجسم صورة . ولهذا الرأي - فوق ما فيه من توفيق بين أفلاطون وأرسطو - وزن من وجهة النظر المسيحية ، فانه يحقق وحدة الإنسان على وجه أكمل ، ويربط الجسم بالنفس برباط أوثق . لذلك صادف هوى في نفوس كثير من المسيحيين ، فأخذ به من اللاهوتيين الاسكندر الهالسي والقديس بونا فكتور ، ومن الفلاسفة ألبير الأكبر (٣) .

ولا أظننا في حاجة أن نشير إلى أن تفرقة ابن سينا بين المادى والمجرد ، بين

Gilson, Archives, T. I, p. 58.

(١)

Renan, Averroès, p. 232-234.

(٢)

Gilson, L'esprit de la philosophie médiévale, I,

(٣)

p. 185-186.

الجسمى والروحى ، تلتقى مع قسمة ديكارت للجواهر إلى مادة وروح . فكلاهما يقابل بين المادة والروح مقابلة تامة ، ويقول بثنائية ظاهرة تقوم على أساس الحيز ، فكل ماهو متحيز مادي ومالاحيز لهروحى . وكلاهما متأثر بأفلاطون يأخذ عنه ويردد بعض آرائه . وقد سبق لنا أن أشرنا إلى ماأثاره علم النفس السينوى من حركة فى أخريات القرون الوسطى وإبان عصر النهضة ، وما خلفه من جوفسكرى امتدت ربحه إلى التاريخ الحديث.^(١) وسنبين الآن كيف حاول ابن سينا أن يحل إشكال هذه الثنائية ، ووجوه الشبه بين حله والحل الديكارتى.

٥ — الصلة بين الجسم والنفس

يرجع الماديون الغلاة الظواهر العقلية على اختلافها إلى أصل واحد ، فهى فى نظرهم ليست إلا ثمرة من ثمار الجسم وأجهزته وأثراً من آثارالمخ والأعصاب. ويردها المثاليون المفرطون إلى النفس ، لأنها وحدها عندهم هى الحقيقة وما وراءها صور وأوهام . فكلا الطرفين لايعترف إلا بأصل واحد ماديأوروحى ويبنى عليه كل تفسيراته . أما من يقول بالجسم والنفس معا فهو مضطر لأن يربط أحدهما بالآخر ويفسر الصلة بينهما .

وابن سينا كما قدمنا من أنصار هذه الثنائية ، لذلك كان لا بد له أن يجمع بين طرفيها . وفى رأيه أن الجسم والنفس متصلان اتصالاً وثيقاً ومتعاونان دون انقطاع . فلو لا النفس ما كان الجسم ، لأنها مصدر حياته والمديرة لأمره

(١) س ١٨٩ — ١٩٤ .

والمنظمة لقواه . ولولا الجسم ما كانت النفس ، فإن تهيوه لقبولها شرط لوجودها وتخصيصه بها مبدأ وحدتها واستقلالها . ولا يمكن أن توجد نفس إلا إن وجدت المادة الجسمية المعدة لها ، فهي منذ نشأتها توافقه إلى الجسم ومتعلقة به ومخلوقة لأجله . وفي أدائها لمهامها الكثيرة تستخدمه وتعول عليه ، ويكفى أن نشير إلى التفكير الذي هو عملها الخاص ، فإنه لا يتم إلا إن أرفقتها الحواس بآثارها ^(١) .

وواضح أن العقلي ذو دخل كبير في الجسمي ، فرب فكرة هيئت الجسم وأحدثت فيه انفعالات كثيرة . وللجسمي أيضا أثر على العقلي ، فقد تنتج الحركة فكرة ، ويبعث اعتدال المزاج على السرور والغبطة ^(٢) . يقول ابن سينا : « انظر إنك إذا استشعرت جانب الله وفكرت في جبروته ، كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك ، وهذه الانفعالات والملكات قد تكون أقوى وقد تكون أضعف ، ولولا هذه الهيئات ما كانت نفس بعض الناس بحسب العادة أسرع إلى التهلك أو الاستشاشة غضبا من نفس بعض ^(٣) » .

(١) الروح الحيواني ^(٤) :

فهناك علاقة إذن بين الجسم والنفس وتأثير متبادل ، وهذا قدر يتفق عليه

(١) ابن سينا ، الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٥٢-٣٥٣ ؛ النجاة ، ص ٢٩٩-٢٩٧ :

(٢) ابن سينا ، الإشارات ، ص ١٢١ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٢١-١٢٢ .

(٤) يستعمل لفظ الروح هنا استعمالا خاصا كما يبدو ، وهو يختلف عن مدلوله

اليوم الذي نبهنا اليه في أول هذا الفصل (ص ١٤٩) .

كل أنصار المذهب الروحي ولا يعز عليهم إثباته . ولكن المشكلة هي : كيف يتم هذا التأثير وكيف يلتقي الجسمى بالنفسى ؟ لكي يجيب ابن سينا عن هذا السؤال يلجأ إلى طيه مستمداً منه بعض الملاحظات .

فيعرض أولاً لتجاويف الدماغ ، ويوزع قوى النفس المختلفة بينها بحيث يعد لكل واحدة منها مقراً معيناً . فالحس المشترك مركز في أول التجويف المقدم للدماغ ، والمصورة في آخره . والخيلة في أول التجويف الأوسط ، والوهم في نهايته . والحافظة تتركز في التجويف الأخير^(١) . وعلى الرغم من أن جالينوس يعتبر أكثر المتقدمين توسعاً في دراسة الطب والتشريح ، فإنه لم يحدد في المخ مراكز معينة للوظائف السيكلوجية ، ولم يحاول في وصفه لتجاويفه أن يربط بينها وبين هذه الوظائف^(٢) . ولعل بوزيد ونيوس وثامسطيوس من رجال القرن الرابع الميلادي أول من قال بذلك^(٣) ، ولا يبعد أن يكون ابن سينا قد تأثر بهما وإن كان قد توسع في الأمر أكثر منهما .

ويحاول ثانياً شرح الجهاز العصبي في ضوء ما وصل إليه التشريح والفسولوجيا لعهد ، فيرى أن الأعصاب إما أن تبدأ من الدماغ أو من النخاع الممتد منه ثم تتفرق في أجزاء الجسم جميعها ، والأولى سبيل الحس والحركة لأعضاء الرأس والوجه والأحشاء ، والثانية سبيل الحس والحركة لباقي الأعضاء^(٤) . بيد أن الانفعالات الحسية لا تنتقل خلال الأعصاب بواسطة

(١) ابن سينا ، الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٩٠-٢٩١ ؛ النجاة ، ص ٢٦٥-٢٦٦ .

(٢) J. Soury, La système nerveux central, p. 273,338,358.

Ibid., p. 316-317. (٣).

(٤) ابن سينا ، القانون ، ج ١ ، ص ٢٦-٢٨ ؛ الشفاء ، ج ١ ، ص ٤٥٢ ، ٤٥٧ .

اهتزاز خلاياها كما نتصور اليوم ، بل بوسيلة أخرى مخصصة لذلك ، وما الأعصاب إلا طريق ومَعبر لهذه الوسيلة .

فالقوى والانفعالات النفسية في حاجة إلى خدم تنفذ أوامرها ومطايا تحمل آثارها ، ومطيتها جميعا جسم بخارى لطيف يتدفق في الأعصاب وينتشر في الجسم جميعه . يخرج من القلب ويعتمد إلى سائر الأطراف ، ولا أدل على هذا من أنه إذا تصلب أو فسدت مسالكه انقطعت الحركة والإحساس . وهذا الجسم هو الروح التي تمد الأعضاء بالحرارة الضرورية للحياة ، وتربط القوى والانفعالات النفسية بعضها ببعض . فتحمل إلى أعضاء الحس القوى الحاسة ، وتنقل منها التأثيرات الحسية إلى الدماغ ، كما تنقل الأوامر الحركية من المراكز الدماغية إلى أعضاء الحركة ^(١) .

فالقلب إذن هو الجزء الرئيسي الذي يلتقي فيه الروحي بالمادى والعقلي بالجسمى . حقا أن الدماغ يشرف على الجهاز العصبي ، ويتقبل الإحساسات ، ويدفع إلى الحركة ، ولكنه هو أيضاً خاضع للقلب ومحتاج إلى الحرارة العضوية التي يبعث بها اليه ^(٢) . وهنا يُغلب ابن سينا أرسطو على جالينوس ، ففي حين يرى الفيلسوف أن القلب هو مركز القوى النفسية الرئيسية ، نجد الطبيب يصعد بذلك إلى الرأس ويعتبرها المهيمن الأول على كل الحياة العقلية . وابن سينا وإن كانت منزلته الطبية لا تقل عن درجته الفلسفية — لا يتردد في أن ينتصر

(١) ابن سينا ، القانون ، ج ١ ، ص ٣٤-٣٥ ؛ الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٦٥-٣٦٧ ،

٤٣٤-٤٣٦ ؛ انظر أيضاً قسطنطين لوقا ، رسالة في الفرق بين النفس والروح ، ص ١٢٢-١٢٥ .

(٢) ابن سينا ، الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٦٦-٣٦٨ .

لأرسطو ، ويصرح بأن الفلاسفة هم أصحاب القول الفصل في أمثال هذه المسائل .
ومهما يكن فلعل هذه الآراء هي منبع تعريف العقل الذي يردده المتأخرون من
مؤلفي العرب ، فهم يكادون يجمعون على أنه « قوة أودعها الله في القلب ولها
شعاع متصل بالدماغ » .

لسنا في حاجة إلى مناقشة هذه الفسيولوجيا ، فإن معرفة ابن سينا بالجهاز
العصبي لم تكن كاملة ، ووسائل تجربته كما قدمنا ناقصة^(١) . وهذه الفسيولوجيا
نفسها على الرغم مما بينها وبين الفسيولوجيا الحديثة من شبه أضحت بائدة .
ذلك لأن كشف الدورة الدموية قضى على فكرة الروح ، أو الروح الحيواني أو
النفساني كما كان يسميه ابن سينا أحيانا^(٢) . ودراسة الجهاز العصبي لا تدخ اليوم
مجالاً لتلك الآراء التي كانت تعد القلب المركز الرئيسي للحياة النفسية . والنظرية
القائلة بتوزيع المخ إلى مناطق نفوذ مستقلة تقوم كل واحدة منها بعمل خاص ،
وإن كانت قد صادفت أنصاراً عديدين في القرن التاسع عشر ، لا تفسر الظواهر
العقلية تفسيراً مقبولاً^(٣) .

على أن ابن سينا يمزج الفسيولوجيا بعلم النفس النظري ، ويخلط المادى
بالروحي دون أن يوضح كيف يتفاعلان ، والصعوبة كل الصعوبة في توضيح
هذا التفاعل . فأين النفس من تجايف المخ التي قال بها ؟ أو أين هي من القلب
أو من الروح الحيواني ؟ وكيف يمكن أن تتصل بذلك وهي في رأيه لا حيز لها وليست
بجسم ولا تنطبع في جسم ؟ وكأ أنه ، لسابق عهده بفكرة المادة والصورة ، لم

(١) ص ١٦٥ .

(٢) ابن سينا ، الشفاء ، ج ١ ص ٣٦٥ .

Madkour, la place, p. 125.

(٣)

يقدر هذه الصعوبة قدرها ، ولم يرسم سبيلا واضحة لحلها . ويعيننا الآن أن نبين مم استقى محاولته هذه .

(ب) مصادره :

لا شك في أن أفلاطون هو أكبر ممثل لثنائية الجسم والنفس لدى اليونان ، ولكنه في حديثه عن الصلة بينهما مضطرب غامض . فيقول حيناً إن النفس متميزة كل التميز من الجسم وإنها الإنسان على الحقيقة ، ويظن حيناً آخر أنهما على اتصال وثيق وبينهما عراك دائم . فالجسم يصرف النفس عن الفكر ويجلب عليها آلاما كثيرة بميوله وأهوائه ، وهي من جهة أخرى تحاربه وتجدد في الخلاص منه ^(١) . ولكن كيف يتم هذا التفاعل ويلتقي الجسم بالنفس ويؤثر كل منهما في الآخر ؟ هذا ما لم يجب عنه أفلاطون .

ولعل أرسطو قد حاول التخلص من هذا حين ذهب إلى أن النفس صورة الجسم ، والصورة والمادة متصلتان ومتداخلتان بحيث تكونان شيئا واحداً . بيد أن هذا الحل غامض كذلك ولا يخطو بنا إلى الأمام كثيراً .

فشكلة الصلة بين الجسم والنفس لم توضع في التاريخ القديم وضعاً صحيحاً ، والمحاولات الفسيولوجية التي تدور حولها لا تلتقي معها تمام الالتقاء . وهذه المحاولات تصعد إلى جالينوس وأبقراط ، وتمت بنسب إلى أرسطو . فإن تركيز قوى النفس في مناطق خاصة من الدماغ يرجع كما قدمنا إلى بوزيدونيوس وجالينوس ^(٢) . ثم أخذ العرب في شيء من التصرف ، فراه لدى الفارابي كما نراه لدى ابن سينا وأغلب الأطباء والفلاسفة المسلمين .

والروح التي تربط القوى النفسية بأجزاء الجسم وتنفذ أوامرها ليست شيئاً آخر سوى الابنيا (pneuma) التي قال بها اليونانيون الأوّل. فديوجين الأبلوني يزعم أن التفكير إنما يتولد من ذلك الهواء الذي يسبح في أوردة الجسم وشرائينه^(١). ويقول هيراقليط إن التنفس يغذى النفس بهواء الذي لولاه ما كانت حياة ولا عقل^(٢). ومعظم أطباء الإغريق لا يرون في الابنيا مصدر القوة والحرارة الإنسانية فحسب، بل يعدونها منبع التفكير، وكثيرا ما يخلطون بينها وبين النفس، وقد توسع جالينوس في شرح وظائفها توسعاً منحها قوة كبرى، وبقيت فكرة الروح أساساً لتفسير الظواهر الحيوانية في الإنسان إلى القرن الثامن عشر تقريباً^(٣).

ويظهر أن قسطا بن لوقا البعلبكي المترجم المشهور والمتوفى سنة ٨٣٥ ميلادية هو أول من أدخلها في العالم العربي، فقد كتب بحثاً صغيراً أشرنا إليه من قبل فرّق فيه بين النفس والروح^(٤). فبينما الأولى في رأيه جوهر روحي بسيط غير قابل للفناء، إذا بالثانية جسم لطيف يشرف على أعمالنا العضوية والعقلية وإذا مات وقف عن الحركة كان الموت. فالروح إذن أداة النفس وبواسطتها يتحرك الجسم ويعد للإدراك^(٥). وبذا استطاع قسطا أن يوفق بين الابنيا التي

(١) Janet, Histoire de la philosophie, p. 744 .

(٢) Ibid., p. 752.

(٣) Soury, le système nerveux, p. 280-283 ; Magnien, Revue des études grecques. 1927, p. 117 .

(٤) ص ١٥٨ .

(٥) قسطا بن لوقا، رسالة في الفرق بين النفس والروح، ص ١٢٢ - ١٢٥ .

يعول عليها الأطباء والنفس التي ينادى بها الفلاسفة ، وقد سار على نهجه من جاء بعده من مفكرى الإسلام .

بيد أنه توفيق ظاهرى ، ولا ينتهى إلى شيء ، خصوصا عندما تصل التفرقة بين النفس والجسم مداها كما صنع ابن سينا ؛ ومع هذا قدر له أن يحيا طويلا . وكان لفيلسوفنا يد في هذه الحياة ، فقد توسع في الفسيولوجيا الجالينوسية ووضحها ، وأخذت عن طريقه سبيلها إلى الفلسفة المدرسية المسيحية ، ثم امتدت إلى التاريخ الحديث ؛ وفي هذا ما يربطها بالفسيولوجيا التي نراها في « كتاب انفعالات النفس » لديكارت .

(م) وهو السبب بين الحل الديكارتي :

لم تشغل — فيما يظهر — مشكلة الصلة بين الجسم والنفس مفكرى الإسلام كثيراً بعد ابن سينا ، بدليل أن الغزالي ، وهو الحريص على كشف مواطن الضعف لدى الفلاسفة ، لم يشر إليها في « تهافته »^(١) إلا عرضاً . وفيما نعلم لم يثرها معترضاً إلا فخر الدين الرازى في رده على الفلاسفة الذين يقولون إن النفس جوهر ليس بجسم ولا جسماني ، وهذا باطل عنده . لأنه لو كان الأمر كما قالوا لكان تصرف النفس في البدن ليس بآلة جسمانية ، إذ أن الجوهر المجرد يمتنع أن يكون له قرب وبعد من الأجسام . لهذا يتصور — على أى أساس لا ندرى — أنها « جوهر جسماني نوراني شريف حاصل في داخل هذا البدن ، كي

(١) الغزالي ، تهافت ، ص ٣٣٧ — ٣٣٨ .

يمكن أن تكون أفعاله بالآلات الجسدانية^(١) .

وأما من عدا الرازي من المتأخرين فيكادون يهملون أمر العلاقة بين الجسم والنفس ، لأنه بحث دقيق خاص ولا داعى إليه . وإن عرضوا له - كما صنع الإيجي - اكتفوا بترديد ما قاله ابن سينا من أن الروح الحيوانى هو نقطة الاتصال بينهما^(٢) .

ولا تختلف الفلسفة المسيحية عن الإسلامية في هذا كثيراً . حقاً أن ألبير الأكبر وتوماس الأكويني يعرضان للمخ وتجاويفه ، ويوزعان بينها قوى النفس المختلفة توزيعاً يعزوانه خطأ إلى المشائين ، وهما في الواقع إنما أخذاه عن ابن سينا^(٣) . إلا أن مشكاة الصلة بين الجسم والنفس لم تشغلهم طويلاً، وماذا لك إلا لأن أغلبهم يردد - أخذاً عن ابن سينا كما قدمنا - أن النفس في آن واحد صورة الجسم وجوهر روحى . وهذا تناقض صريح ، إلا أنه قد صرفهم عن البحث في هذه المشكاة .

وعلى كل حال بقيت دراستهم الفسيولوجية الآنفة الذكر تردد إلى التاريخ الحديث ، وبقى بجانبها ما كتبه ابن سينا في هذا الموضوع ، إن في « الشفاء » أو في « القانون » ؛ وقد ترجم الأخير كما ترجم الأول وكان له حظ عظيم في اللاتينية . وفي هذا ما يجعل ابن سينا ممهداً للفسيولوجيا السيكولوجية عند ديكارت . فالروح الذى قال به لا يكاد يختلف عن الروح الحيوانى الديكارتى ، كلاهما

(١) الرازى ، معالم أصول الدين ، ص ١١٧ - ١١٩ .

(٢) الإيجي ، مواقف « طبعة القسطنطينية » ص ٤٦١ .

Soury, Le système nerveux, p.354-355.

(٣)

جسم لطيف حار خفيف الحركة يبدأ من القلب ويتدفق في الأعصاب ، ويفسر الإحساسات والحركات الحيوانية ، بل وبعض الظواهر النفسية في رأى ابن سينا^(١). والقلب عند الفيلسوفين مبعث النشاط الحيوانى ومركز القوى النفسية، فالانفعال الوجدانى وليد تغيرات في حركات القلب ونتيجة تفاعل خاص بين العقل والجسم^(٢).

* * *

وهكذا كلما أمعنا في دراسة علم النفس السينوى ؛ لسنا وجوه شبه والتقاء بينه وبين بعض النظريات الديكارتية ، فابن سينا يبرهان الرجل المعلق في الفضاء يسبق « الكوجيتو » ويمهد له ، وبتفرقة بين الجسم والنفس يضع أساساً لثنائية ديكارت وقسمة الجوهر إلى مادة وروح . ويهيئ أخيراً بيحوثه الفسيولوجية لفكرة الروحى الحيوانى ، وللوسائل الأخرى التى شاء ديكارت أن يحل بها مشكلة الصلة بين الجسم والنفس .

وما أغنانا عن أن نضيف أن أبا الفلسفة الحديثة كان غامضاً في حله غموض الفيلسوف الإسلامى . ولئن كان قد نجح في التفرقة بين الحيوان والإنسان معلنا أن الأول آلة فحسب والثانى عقل ، واستعان بفكرة الروح الحيوانى على توضيح آلية الحيوان ، فإن هذه الروح لم تفده كثيراً في توضيح ثنائية العقل والجسم في الإنسان . ومع ذلك يصير - كما أصر ابن سينا - على أن النفس والجسم متحدان اتحاداً ينكشف لنا في كل لحظة وندركه في بداهة^(٣).

(١) Descartes, Oeuvres (ed. Garnier), T. 4, p. 263.

(٢) Descartes, Traité des passions, art. 94.

(٣) Descartes, Oeuvres (ed. Adam et Tannery), T. 5, p. 222.

٦ — الخلود

أمل حلو زاد التعلق به فلبس ثوب الحقيقة ، وخيال عذب طاب لنا أن
نسبح وراءه فاكتمسى بكساء الواقع ، ونغيب شغفنا بالبحث عنه حتى كدنا
نبرزه في مظهر الحاضر ، وسلاوة تتسلى بها عن الحرمان أو عثور الجد وسوء
الطالع ، وثأر من الموت الذى يحمل الشاب على الرحيل فى عنفوان شبابه ،
ويرغم الشيخ على السير وإن تباطأ به ركابه . فهو إذن عون على الحياة وامتداد
لها : عون على ما فيها من بؤس وشقاء وآلام وويلات ، ووصلة لأجل وإن
طال قصير وعيش وإن ساء مرغوب فيه .

وربما كان حب الحياة أول ملهم بتجديدها ، وكانت غريزة الاحتفاظ بها
أول دافع للقول باستثنائها . وقد صور الإنسان هذا الاستثناف بصورة شتى
وأشكال متباينة ، هى فى مجلتها صدى لرغباته أو انعكاس لعالمه الحاضر والحياة
التي يحياها . فتصور الهمجيون ، الذين يعيشون عيشة الساب وسفك الدماء ،
الخلود على أنه عودة للإنسان فى شكل مارد جبار يثار لنفسه ممن عدا عليه .
وظنه بعض المتحضرين ضرباً من اليقظة يرقل فيه المرء فى حلل السعادة وآيات
النعم ، ولهذا أعدوا فى القبور وسائل الزينة والزخرف ولذيد الطعام والشراب .
ثم جاءت التعاليم السماوية فصورتها فى صورة أسمى ، وكسته بكساء أفخم ،
وأغدقت على الحياة الآخرة متنوع الأوصاف بين مادية وروحية ، حسية وعقلية ،
كى تقنع العامة والدهماء وترضى المفكرين والعقلاء .

وكم كنا نود أن يبقى للخلود حلاوة الأمل فتسير وراءه سيراً أعمى، وعذوبة الخيال فتتعلق به في شوق وحرارة، وحرمة الدين فتؤمن به إيماناً جازماً لا يساوره شك أو ارتياب ولا يعوزه برهنة أو استدلال . ولكن العقل الذى منحنا إياه وبليتنا به فى آن واحد ، يأبى إلا أن يعكر علينا بعض الصفو ويحرمنا من أحلام لذينة .. فيفلسف ما لا صلة له بالفلسفة ، ويبحث ويعلل فيما يسمو عن البحث والتعليل . ويقيس ويستنبط فيما لا يخضع لمبادئ القياس والاستنباط . وقد سرت عدواه إلى موضوع الخلود منذ عهد بعيد ، فأخذ يتفهم سره وغايته ويرهن على إمكانه أو ضرورته ؛ وليس ثمة فلسفة إلا قالت فى الخلود كلمتها بالإيجاب أو السلب .

فاليونانيون ، وإن كانوا قد شغلوا بالكون وتغيراته والوجود وعلاه ، لم يفهم أن يدلوا فيه بأرائهم . ورجال القرون الوسطى كان لابد لهم أن يبدؤوا فيه ويعيدوا ويعترضوا ويحجّبوا ، فهو من فلسفتهم الدينية فى صميمها ، ونقطة هامة من نقط التوفيق بين العقل والنقل التى ملكت عليهم أذهانهم . وفى التاريخ الحديث نرى الروحانيين والماديين بين مثبتين للخلود ومنكرين . وإذا شئنا أن نمثل لكل عصر من هذه العصور برجل ، فهناك شخصيات ثلاث لا يكاد يذكر موضوع الخلود إلا ذكرت ، ولا تظن أن أخرى سواها تمثل عصرها فى هذا الباب تمثيلها ؛ ونعنى بها أفلاطون ، وابن سينا ، وكانت .

(١) ابن سينا وفيلسوف النفس :

لم يكن بد لهذا الفيلسوف الذى كان يعيش فوق أرض الإسلام وتحت سمائه

أن يعرض لموضوع الخلود ، كي يوفق بين الدين والفلسفة . ذلك لأن لغة القرآن صريحة في إثبات الحشر والنشر والبعث والقيامة ، فمن أنكر ذلك فقد أنكر أصلاً من أصول الدين وقضى على فكرة الحساب والمسئولية . ولقد رأى الفلاسفة أن السعادة الحقة في أن تسلك النفس سبيلها إلى الجواهر الروحية المطلقة وتصبح جزءاً من العالم العلوى ، قد ارتسمت فيها الصور المجردة والنظام المعقول للكل .^(١) لهذا آثرنا لفظ « الخلود » على « عدم الفناء » فإن النفس بهذا تصعد إلى مستوى البقاء والسرمدية . فالبحث في الخلود إذن ضرورة دينية وحاجة فلسفية ، وخاصة لفلاسوف يهدف دائماً إلى التوفيق بين النقل والعقل ويسعى وراءه .

ويزيد الموضوع أهمية في نظر ابن سينا أن الفارابى - وهو الواضع الحقيقي^(٢) لدعائم الفلسفة الإسلامية ومن يدين له بالتمذة - قد ارتأى في الخلود رأياً فيه كثير من التردد والتناقض ، فيقول به تارة وينكره أخرى^(٣) . وفي هذا التناقض ما فيه من فتح باب للتحامل على الفلسفة ومهاجمتها ، بدليل أن ابن سبعمين - وهو صديق الفلاسفة إن لم يعد منهم - لم يتردد فيما بعد أن يستنكر هذا الرأى ويحمل عليه^(٤) .

(١) ابن سينا ، الشفاء ، ج ٢ ، ص ٥٤٦ .

(٢) واضح أننا لسنا هنا بصدد الموازنة بين الفارابى والسكندى أيهما المؤسس الأول للمدرسة الفلسفية الإسلامية ، على أننا قد رأينا من قبل في هذا رأياً لا نظن أنه جد . ما يثيره (La place, p. 8-9) . وما أجدر صديقنا الدكتور أبو ريده ، الذى بدت عليه معارضتنا في بحث أخير (مجلة الأزهر ، مجلد ١٨) ، أن يعود إليه ليتبين أننا لم ننكر على السكندى فلسفته ، ولكننا شئنا فقط أن نبرز صورتها البادئة وطابعها الرياضى مما يميزها من فلسفة الفارابى .

Madkour, La place, p. 129.

(٣)

Massignon, Recueil, p. 129.

(٤)

ولو لم يتدارك ابن سينا الأمر لبقى ثغرة فسيحة للخصوم والمعارضين ،
وسنرى بعد قليل أنه على الرغم من إثباته للخلود لم يسلم من هجوم الغزالي
وحملته .

هذا إلى أنه عاصرت ابن سينا - كما قدمنا - موجة مادية غالية تنكر النفس
رأساً أو تعتبرها جسماً أو عرضاً للجسم ، مما دفعه لتقويم خطئها والعناية بإثبات
جوهرية النفس وروحانيتها ، وفي هذا الوجود الروحي المجرد ما يستلزم الخلود
والسرمدية^(١) . ولا يختلف كثيراً عن هؤلاء الماديين من كان يقول من معاصريه
بالتناسخ^(٢) ، لأنهم يربطون النفس بالجسم ربطاً يجعلها عرضاً أو شبه عرض له ،
ولا يعترفون لها بوجود مستقل . لهذا كان لابد لابن سينا أن ينكر التناسخ
ويقوم الدليل على بطلانه^(٣) .

ولا ننسى أخيراً أن هناك تقليداً فلسفياً يحرص ابن سينا على متابعته .
وذلك أنه إذا كان أرسطو قد وقف من الخلود موقفاً غير واضح ، فإن أفلاطون
عنى به عناية كبيرة ، وحاول أن يبرهن عليه برهنة عقلية منطقية . تحدث عنه
عرضاً في غير ما موضع ، ولم يقنع بهذا ، بل وقف عليه محاورة مستقلة مشهورة
هي « الفيدون » ، أو « الفادن » كما سماها المسلمون . وقد ترجمت إلى

(١) ص ١٥٥-١٥٦، ١٨٣-١٨٤ .

(٢) ص ١٥٤ .

(٣) ابن سينا ، النجاة ، ص ٣٠٩ - ٣١٠ .

العربية^(١) ، ولا بد أن يكون قد وقف عليها ابن سينا ، وسنرى قريباً إلى أى مدى تأثر بها .

وفي هذه المحاورة يجرى أفلاطون ذلك الحديث العذب الأخاذ على لسان أستاذه سقراط ومن حوله من الأتباع والتلاميذ . وأفلاطون روائى ماهر ، وقصصى مبدع ، يعرف كيف يضع روايته ، ويرتب قصته ، ويتخير أبطاله ، ويرسمهم بريشة المصور الفنان . فهو يدع سقراط ألهم البريء الذى يرقب الإعدام بين عشية وضحاها ، والحقى الذى يسعى إلى الموت فى خطى حثيثة رزينة راغباً لاراهبا مختاراً أو شبه مختار ، يتحدث عن خلود الروح فى آخر يوم من أيام حياته . فما أجلّ المحدث وما أنسب الظرف وما أروع الحديث ! ولسقراط سنة معهودة فى حوارهِ من استيلاء على نفوس محاوريه ، وإرشاد إلى سبل القول وهداية إلى مواطن الضعف ، وافتتان فى وسائل الإثبات .

وفى كل هذا ما يبين أهمية موضوع الخلود فى نظر ابن سينا ومدى اهتمامه به ، فلم يحاول الكلام عن النفس إلا وعرض له وجعله خاتمة البحث . وفى خيال حلو أشبه ما يكون بخيال أفلاطون يقص علينا قصة هبوط الروح من عالمها العلوى ، ومقامها فى هذا العالم الفانى ، ثم عودتها إلى بحر اللانهاية حيث الأبدية والخلود .

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تمزز وتمنع

Madkour, La place, p. 39-40;

(١)

« المصادرات الإغريقية للفلسفة الإسلامية » فى مجلة الرسالة ، عدد ٩٥ ، سنة ١٩٣٥ .

محبوبة عن كل مقلة ناظر وهي التي سمرت ولم تبرقع
وصلت على كره إليك وربما كرهت فراقك وهي ذات توجع

إن كان أهبطها الإله لحكمة طويت عن الفذ الليب الأروع
فهبوطها لاشك ضربة لازب لتكون سامعة لما لم تسمع
وتعود عالة بكل خفية في العالمين فخرها لم يرقع
ولا يقف عند هذا الشعر والخيال ، بل يأبى إلا أن يبرهن على خلود الروح
برهنة منطقية ويثبتها إثباتا فلسفيا .

(ب) برهنته عليه :

يسلك ابن سينا في البرهنة على خلود النفس سبلا شتى ، ويبحث عن
مبدئها كما يبحث عن معادها ، ففي الوقت الذي يقرر فيه أنها خالدة سرمدية ،
يعلن أنها مخلوقة حادثة لا توجد إلا عند وجود البدن ، فهي لا تسبقه وإن كانت
تبقى بعده وبذا تعد بين ماله أول ولا نهاية له . وآية حدوثها أنها لا تخصص
ولا تتعين إلا بواسطة الجسم ، فلا يمكن تصور وجودها قبله . لأنها إن سبقته
في الوجود فإما أن تكون متعددة أو واحدة لجميع الأجسام ، ولا سبيل لتعددتها
مادامت مجرد ماهية لم تخصص بمخصص . ولا تقبل وحدتها ، لأن تميز
الأشخاص لا يرجع إلى أبدانهم فقط ، بل وإلى نفوسهم ، فلكل فرد نفسه
الخاصة . وبذا ثبت أن النفس حادثة توجد بوجود البدن ^(١) .

(١) ابن سينا ، النجاة ، ص ٣٠٠-٣٠٢ .

وهذه برهنة تتمشى تماماً مع المبادئ الأرسطية ، فإن النفس وهى صورة لا يمكن أن تسبق الجسم الذى هو مادتها ؛ والعلل الصورية مساوقة دائماً لمعلولاتها فى الوجود ، وقد سبق لأرسطو أن أخذ على أفلاطون قوله بقدم النفوس وسبقها للأجسام . وكأن ابن سينا يريد أن يجارى الفيلسوفين معاً ، وهو على كل حال فى قوله بمحدوث النفس يتفق مع التعاليم الدينية . ذلك لأن الملائكة يرون أن لا قديم إلا الله ، ويستمسكون ببقاء النفس لتحقيق معنى الحساب والمسئولية . ولكنه يذهب فى مقام آخر إلى أن النفوس - وهى صور - إنما تصدر عن العقل الفعّال واهب الصور ^(١) جميعها ، فهب كل جسم نفسه الخاصة به حين يتبها لقبولها ^(٢) . وهذا العقل الفعّال واهب الصور لا وجود له عند أرسطو .

وفوق ذلك ، هناك تناقض واضح فى القول بأن النفوس لا وجود لها قبل الأجسام مع تقرير أنها تصدر جميعاً عن العقل الفعّال . فهل قبل وجود جسم ما توجد نفسه فى العقل الفعّال أم تصدر عنه فقط عند وجوده ؟ يؤخذ من البرهنة السابقة أنها إنما توجد عند وجود الجسم ، ولكننا نعرف من ناحية أخرى أن ابن سينا - ومن قبله الفارابى - يرى أن للصور والمعانى الكلية وجوداً فى العقل

(١) يصعد هذا التعبير إلى الفارابى (Al Fârâbi's Philos-Abh. p. 46) ، وقد

أخذ به من بعده ابن سينا (النجاة ، ص ٦١) والنزائى (مقاصد ، ص ٢٢٤) ؛ ثم نقل إلى اللاتينية عن هذين الطريقتين ، وترجم بالتعبير الآتى : (dator formarum) الذى ذاع لدى تدرسى القرن الثالث عشر (Gilson, Archives, I, p. 40; IV, p. 78).

(٢) ابن سينا ، النجاة ، ص ١٦١ .

الفعال سابقا على وجودها في الأشياء (ante rem) ^(١) . وعلى هذا يبدو أفلاطونيا على غير إرادته وعلى الرغم من قوله بحدوث النفس ، على أن هذا الحدوث نفسه غير واضح مادام يقرر أن النفوس موجودة في العقل الفعال . وسنرى الآن أن هذه النزعة الأفلاطونية المستترة ستصبح بارزة عندما يعرض ابن سينا خلود النفس ، وستبدو برهنته على حدوثها متعارضة مع بعض براهينه على خلودها .

يستخدم ابن سينا في إثبات خلود النفس أدلة ثلاثة ، أولها وأطولها يمكن أن يسمى برهان الانفصال . ويتلخص في أن النفس لا تموت بموت البدن ، لأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر ينبغي أن يكون متعلقا به نوعا من التعلق ، والنفس منفصلة في وجودها عن البدن تمام الانفصال . إذ لا يمكن أن تكون متعلقة به تعلق المقارن له في الوجود بعد أن قررنا أنها جوهر قائم بذاته ، ولا اللاحق له في الوجود لأن هذه التبعية تستلزم أن تكون معاولة له ، ولا يمكن أن تُتصور هنا أية صورة من صور العلية . ولم يبق إلا أن تكون العلاقة بينهما علاقة السابق في الوجود ؛ فالنفس سابقة والجسم لاحق ، وهذه إن صحت تخضع الجسم للنفس لا العكس . على أن هذه العلاقة أيضا لا محل لها ، ولا تعلق للنفس في الوجود بالبدن مطلقا بل وجودها متعلق بمبادئ أخرى لا تبطل ولا تستحيل ^(٢) . فسواء لديها إذن أبقى الجسم أم فنى ، لأن صلتها به ليست صلة ارتباط وتلازم ، بل صلة سيد بمسود وأمر بأمور ؛ ولن يضير السيد في شيء ما قد يلحق مسوده من تغير ، كما لا يؤثر في شخص المالك ما قد يطرأ على ملكيته من

Madkour, La place, p. 128, 142.

(١)

(٢) ابن سينا ، النجاة ، ص ٣٠٢ - ٣٠٦ .

فساد^(١) . وقد أسلفنا أن النفس هي المتصرفة في البدن والحركة له والمديرة لأمره ، ولن ينقلب الأمر مأموراً ولا المتأثر مؤثراً .

ولسنا في حاجة أن نشير إلى أن برهنة ابن سينا هذه تتعارض مع برهانه السابق على حدوث النفس ، فإنه يبينها يربطها في الحدوث بالجسم يفصلها في الخلود عنه فصلاً تاماً . ويقرر هناك أنها لا تخصص ولا تتعين إلا به ، ثم يعود هنا فيعلن أنها متعينة ومتخصصة بدونه . وقد حاول عبثاً التخلص من هذا المأزق الذي لم يفت الغزالي أن يأخذه عليه^(٢) . على أن هذا البرهان — مع تسليمه — إنما ينبغي أن يكون الفناء ثمرة وأثراً لموت البدن ، ولكن ماذا يمنع أن تفنى لسبب آخر ؟

ولهذا اضطر ابن سينا أن يقيم دليلاً ثانياً يثبت به أن النفس لا تقبل الفساد مطلقاً ، ونستطيع أن نسميه برهان البساطة . وملخصه أن النفس جوهر بسيط ، والبسائط لا تنعدم متى وجدت ، لأن الأشياء القابلة للفساد لا بد أن يكون فيها جانباً فعل وقوة . وهذا محال في البسائط ، لأن حصول أمرين متنافيين لا يمكن أن يتم إلا في محلين متغايرين . وقد ثبت أن النفس جوهر بسيط ، وأنها حياة بفطرتها وطبيعتها ، فلا يمكن أن يكون فيها استعداد للفناء ، ولا أن تقبل الفساد بحال^(٣) .

وهل لنا أن نناقش هذا البرهان الذي كان أكثر براهين ابن سينا حظاً

(١) ابن سينا ، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ، ص ١١ .

(٢) الغزالي ، تهافت ، ص ٣٣٥ .

(٣) ابن سينا ، النجاة ، ص ٣٠٦ — ٣٠٩ .

وأعظمها تأثيراً فيمن جاءوا بعده ؟ لعله كان مقبولا لدى أولئك الذين كانوا يرون أن النفس في آن واحد مصدر الحياة والحركة والإحساس والتفكير. أما اليوم فقد انقضى هذا المذهب النفسى القديم ، وأضحت الحياة تفسر تفسيراً آلياً بمعزل عن وجود النفس أو عدمها . على أن القول بأن النفس جوهر بسيط إنما هو فرض يفترضه ابن سينا ، ويعوزه الدليل ، وهو موضع البحث والمناقشة ومثار الأخذ والرد .

وكأنه أحس بأن الموقف لا يزال في حاجة إلى تدليل جديد، أو كأن هذين البرهانين الطبيعيين اللذين وقف عندهما في كتبه الأولى لم يقنعا ، فشاء أن يضم إليهما فيما كتبه أخيراً برهاناً ثالثاً ميتافيزيقياً ، يصحح أن يسمى برهان المشابهة . وذلك أن النفس الإنسانية من عالم العقول المفارقة والنفوس الفلكية، وهذه باقية خالدة ، فكل ما شابهها خالد خلودها . وهى كما قدمنا صادرة عن العقل الفعال واهب الصور ، وهو جوهر عقلى أزلى باق ، ويبقى المعلول ببقاء علته^(١). هذا إلى أنها صورة معقولة قائمة بذاتها وتترك نفسها ، وكل ما كان كذلك فلا يقبل الفناء . يقول ابن سينا « إذا حصلت ما أصلته لك ، علمت أن كل شيء ما من شأنه أن يصير صورة معقولة وهو قائم الذات ، فإنه من شأنه أن يعقل ؛ ويلزم من ذلك أن يكون من شأنه أن يعقل ذاته ... ، وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغير والتبديل^(٢) » .

(١) ابن سينا ، رسالة في معرفة النفس الناطقة ، ص ١٣ ؛ الغزالي ، مقاصد ، ص ٢٩٩ .

(٢) ابن سينا ، الإشارات ، ص ١٣٤ .

وواضح أن قيمة هذا البرهان إنما تستمد من الميتافزيقى السينوية ، وهي قائمة على نظرية العقول العشرة التي لا يقرها الفلك ولا الطبيعة الآن في شيء . هذا إلى أن المشابهة التي يقول بها ابن سينا دعوى لم يقم عليها دليل ، وهو نفسه يضع النفوس البشرية في مستوى دون مستوى النفوس الفلكية ، فكيف تخلد خلودها ؟

على أنا إذا أخذنا المسألة من وجهة النظر الدينية الخالصة ، وجدنا أن القول بخلود الروح وحدها لا يكفي ، ولا بد أن تبعث معها الأجسام أيضاً . لأن السعادة أو الشقاء المنتظر في الحياة الأخرى لم يعد للأرواح وحدها ، بل ومعها الأجسام ، والإنسان الذي تخاطبه الأديان وتنصب عليه المسئولية جسم وروح ؛ فينبغي أن يبعث بكامل هيئته . ولهذا حمل الغزالي على الفلاسفة حملة عنيفة لإنكارهم بعث الأجساد وقصرهم الخلود على الأرواح^(١) . وإذا كان قد ناقضهم في عشرين مسألة ، فإن ثلاثاً منها فقط تستوجب في رأيه تكفيرهم ، وهي أولاً القول بقدم العالم وقدم الجواهر ، وثانياً زعمهم أن الله لا يحيط علماً بالجزئيات ، وثالثاً إنكارهم بعث الأجساد وحشرها^(٢) .

ومهما يكن من أمر برهنة ابن سينا وما يؤخذ عليها ، فإنه يعيننا الآن أن نبين مصادرها ووجوه الشبه بينها وبين ما سبقها من براهين أخرى على خلود النفس .

(١) الغزالي ، تهافت ، ص ٣٤٤ — ٣٧٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٧٦ — ٣٧٧ .

(ج) الصلة بين هذه البرهنة وبرهنة أفلاطون :

لقد كان أرسطو مقلاً كل الإقلال في حديثه عن الخلود ، وليته مع هذا الإقلال كان صريحاً واضحاً ! فنطق مذهبه يؤذن بأن النفس فانية ، لأنها صورة الجسم ، ولا بقاء للصورة بدون مادتها . ولكنه من ناحية أخرى يقسم النفس الناطقة إلى عقل بالفعل وهو خالد وحده ، وعقل منفعل وهو فاسد^(١) .

فهل العقل بالفعل مفارق أو متصل بالجسم؟ وهل هو واحد لكل الإنسانية أو متعدد بتعدد الأفراد؟ وهل العقل المنفعل مادي أو روحي؟ وهل يتميز تماماً من العقل بالفعل أو يختلط به^(٢)؟ لم يجب أرسطو إجابة قاطعة عن سؤال من هذه الأسئلة ، بل ربما وجدنا لديه ما يلتقي معها جميعها على الرغم من تعارضها؛ وكأنما ترك عن قصد هذه المشكلة الدقيقة بدون حل^(٣) .

لهذا لم يكن غريباً أن يلجأ أنصار الخلود من مسلمين ومسيحيين إلى أفلاطون ليجدوا ضالتهم ويسدوا حاجتهم . وتكاد ترجع برهنة أفلاطون على خلود النفس إلى نقط ثلاث : برهان التضاد ، وبرهان المشابهة ، ثم برهان المشاركة .

فنحن نلاحظ أولاً أن الشيء إذا زاد عن حده انقلب إلى ضده ، وأن

Aristote, De an., 427 b, 14-16. (١)

Madkour, La place, p. 130-131. (٢)

Rodier, Aristote, Traité de l'âme, t. II, p. 29; Ross, (٣)

Aristote, p. 151; Hamelin, Le système d'Aristote, p. 385-387; Robin, Anée philosophique (1901), p. 55-57.

الأكبر يتولد من الأصغر والأحسن من الأسوأ ؛ فهناك تبادل دائم بين الأضداد . وما دام الموت والحياة ضدّين فهما متعاقبان . وقدیمًا قالت الأرفیة والفیثاغورية بالتناسخ وتداول الأجيال البشرية ، وبذا يخرج الحی من المیت كما يخرج المیت من الحی ، وتبقى النفس رحالة متنقلة من جسد إلى جسد دون أن یطرأ علیها عدم أو فناء^(١) .

ویذهب أفلاطون ثانیًا إلى أن النفس تدرك المثل والحقائق العامة الأزلیة الباقية ، والشیبه وحده هو الذی یدرك الشیبه . فلا بد أن یكون للنفس ما للمثل من ثبوت وبقاء^(٢) .

وأخیرًا النفس مشاركة للحیة بذاتها ومنافیة للموت بطبیعتها ، فهي بحسب مدلولها وحقیقتها حیة . ولا یمكن أن یجتمع فی ماهیة واحدة ضدان ، فالنفس حیة فقط ولا تقبل الموت بحال^(٣) .

ولعل فی هذا العرض المختصر ما یکفی ل بیان إلى أى مدى تأثر ابن سینا بالبرهنة الأفلاطونية . فبرهان المشابهة الذی قال به یحاکی برهان أفلاطون ، وإن كانت النفس عنده تشبه فی عدم الفناء العقول المفارقة والنفوس الفلكیة ، لا المثل ؛ إلا أن هذه كلها أمور تصعد بنا إلى العالم العلوی کیفما كانت الأسماء التى تسمى بها . وبرهان البساطة السینوی لیس شیئًا آخر سوى برهان المشاركة الذی قدّمه أفلاطون . وعلى هذا یمکننا أن نقرر دون نزاع أن محاوره

Platon, Phédon, p. 70-77.

(١)

Ibid., p. 78-84.

(٢)

Ibid., p. 105-107.

(٣)

« فيدون » أثرت تأثيراً عظيماً في الثقافة الإسلامية ، كما أثرت في الدراسات المسيحية ، وكانت ذات طابع روحي يرحب به المليون ورجال الدين .

(١) مصير البرهنة السينوية :

لعل أصدق مقياس للحكم على أهمية بحث في القرون الوسطى أن تبين مدى صلته بالمعتقدات الدينية . ولا يعنى رجال الدين أن يقفوا على تجاوزات المخ وأجزائه ، أو أن يفرقوا بين الحس الظاهر والحس الباطن ، بقدر ما يعنيه أن يبحثوا في مبدأ النفس ومعادها ، لأن ذلك يتصل كل الاتصال بالمشوبة والعقوبة والجزاء والمسئولية . لهذا كان الخلود من أهم موضوعات علم النفس التي استرعت انتباههم . وإذا كانت مشكلة العقل التي أثارها أرسطو والتي أشرنا إليها من قبل قد استوقفت فلاسفة القرون الوسطى في الشرق والغرب ، فما ذاك إلا لأنها وثيقة الصلة بهذا الموضوع .

ولقد سبق للفارابي أن قسم النفوس قسمين : عارفة خيرة وهي وحدها الخالدة ، وجاهلة مرتبطة بالجسم تفنى بفنائها^(١) ، الأمر الذي عابه عليه فيما بعد بعض مفكرى الأندلس وعدوه هفوة كبرى ، لأن النفوس جميعاً في رأيهم خالدة^(٢) . وقد تدارك ابن سينا هذا النقص ، وبرهن على الخلود برهنة مفصلة،

(١) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة (طبعة ليدن) ، ص ٦٧ .

(٢) ابن طفيل ، حي بن يقظان ، ص ١١ ؛ وانظر أيضاً رأى ابن سبعين في :

Massignon, Recueil, p. 129.

لم يتردد الغزالي أن يأخذ بها في « مقاصده » ، ويدمجها في برهنته على وجود النفس وتجردها^(١) .

ولكنه عاد في « التهافت » فوق المسألة التاسعة عشرة على « إبطال قول الفلاسفة إن النفوس الإنسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها ، وإنها سرمدية لا يتصور فناؤها »^(٢) . وهنا يبدأ فيعرض أدلة ابن سينا المثبتة للخلود ، ثم يناقشها دليلاً دليلاً ، ولا تخلو مناقشته من عنف ودقة^(٣) . ولكنها غير مستساغة من باحث يرى أن الخلود من مستلزمات المعاد الذي جاء به الشرع ، وما الموت إلا مفارقة النفوس للبدن ، وكأنه شاء فقط أن يبين ضعف الفلاسفة في استدلالهم^(٤) .

ولم يكن بد لابن رشد أن يدفع هذه الحملة ويرد للفلسفة اعتبارها ، فيكشف عما في اعتراضات الغزالي من ضعف وتناقض ، وإن كان لا يجاهر برأيه تماماً في موضوع الخلود ، لأنه من أعوص المسائل الفلسفية^(٥) . هذا إلى أن « كتاب التهافت » لم يوضع للخاصة ، وليس من الحكمة في شيء أن يعالج الجمهور أموراً دقيقة كهذه ينبغي أن تقصر على الفلاسفة^(٦) . وليس ثمت طريق أقوم للتوفيق بين الفلسفة والدين من أن يفصل أحدهما عن الآخر فصلاً

(١) الغزالي ، مقاصد ، ص ٢٩٢ ، ٢٩٨ - ٣٠٠ .

(٢) الغزالي ، تهافت ، ص ٣٣٣ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٣٣ - ٣٤٣ .

(٤) « « « ، ص ٣٥٤ .

(٥) ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص ١٣٣ .

(٦) المصدر نفسه ، ص ٥٣ - ٥٤ .

تأما ، فيعطى ما لقيصر لقيصر وما لله لله ؛ ولقد أخطأ الغزالي كل الخطأ في هذا الخلط الضار^(١) .

لذلك لا ندهش إذا ما رأينا ابن رشد في « تهافت التهافت » يشعر القارىء بأنه لا ينكر الخلود ولا يرفضه ، بل ربما كان إلى إثباته أقرب ؛ لأنه مضطر لمجاعة الجمهور^(٢) . أما في كتبه الأخرى التى وضعت للخاصة فإنه يدلى برأيه صراحة ، مقررأ أن النفس ، وهى صورة الجسم ، لا يمكن أن تكون جوهرأ ولا أن تنفصل عن مادتها ، وإذن لا بد لها أن تبنى بفناء الجسم . ويضيف إلى هذا - مستشهدأ بالفارابى - أن موضوع الخلود حديث خرافة ، وأن القول بأن النفس الإنسانية تصبح جوهرأ مفارقأ أشبه ما يكون بأقاصيص النساء ؛ لأن ما يولد ويفنى لا يمكن أن يخلد بحال^(٣) . ولم يكن رأيه فى العقل أقل إنكارأ للخلود من هذا ، فإنه لا يسلم إلا بوجود عقل واحد فاعل أو بالفعل للإنسانية جماء ، وهو خالد وإلهى ؛ أما العقل المنفعل فهو مجرد استعداد فردى يفنى بفناء الجسم^(٤) . وفى هذا ما ينكر الخلود ويقضى على الشخصية الإنسانية ، مما حمل أكثر من واحد من كبار فلاسفة المسيحيين فى القرن الثالث عشر على أن ينقضوه ويردوا عليه^(٥) .

(١) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ص ١٧-١٨ .

(٢) ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص ١٣٢ - ١٣٣ ؛ وانظر أيضا :

De Boer, The Hist. of philos., 194.

Munk, Mélanges, p. 384, note 3. (٣)

Madkour, la place, p. 166-168. (٤)

Ibid., p. 171-172. (٥)

ومهما يكن من حملة الغزالي على برهنة ابن سينا وموقف ابن رشد من موضوع الخلود في ذاته ، فإنه قدر لهذه البرهنة أن تحيا شرقاً وغرباً . ففي الشرق نجد أولاً نجر الدين الرازي يصرح بأن النفوس باقية بعد فناء الأبدان ، ويستدل على ذلك ببرهان الانفصال الذي استخدمه ابن سينا من قبل . ولكنه يلاحظ أنه غير مقنع ، وأن الطريق لإثبات بقاء النفوس هو إطباق الأنبياء والأولياء والحكماء عليه ؛ هذا إلى أنه يتأكد بالإقناعات العقلية . ثم يأخذ في سرد هذه الإقناعات الواحد تلو الآخر ، وما هي إلا تكرار لأقوال سبقه إليها ابن سينا^(١) .

ويرى الإيجي أن يواجه المسألة من طريق مباشر ، فيقرر مع الفلاسفة أن النفس الناطقة لا تقبل الفناء ، لأنها بسيطة وهي موجودة بالفعل ، فلو قبلت الفناء لكان للبسيط فعل وقوة في آن واحد ، وهذا محال^(٢) . ولا أظننا في حاجة أن نلاحظ أن هذا هو برهان البساطة الذي قال به ابن سينا ، وقد أخذ به الإيجي كما رده كثير من الباحثين المتأخرين ، وبدا في نظرهم أوضح براهين الخلود وأيسرها :

ولم تقف برهنة ابن سينا على الخلود عند الشرق ، بل امتدت إلى الغرب بواسطة ما ترجم من مؤلفاته أو مؤلفات أخرى تسرد هذه البرهنة أو تشير إليها . ومما ساعد على امتدادها بوجه خاص تعلق ابن ميمون بها ، وإن كان

(١) الرازي ، معالم أصول الدين ، ص ١٢٢ - ١٢٤ .

(٢) الإيجي ، مواقف ، ص ٥٨٢ - ٥٨٣ .

لا يقول بالخلود على إطلاقه ، وإنما يذهب فيه مذهباً شبيهاً بالفارابي^(١) . وفقى الحق أن هذا الفيلسوف ، وإن تتلمذ لابن رشد ، قد تأثر بابن سينا بدرجة لا تقل عن تأثره بأستاذه المباشر .

وتكاد المسيحية تنظر إلى الإنسان نظرة روحية خالصة ، فهدفها الأول تربية الروح وتحريرها ثم إنقاذها . لهذا ترحب بكل دعوة إلى الخلود ، وبكل بحث يؤيده . وقد سبق لآباء الكنيسة الأول أن تبنتوا « الفيدون » ، ورأوا في براهمينه على خلود النفس مادة صالحة^(٢) . وجاء أغسطين فأكد هذا المعنى وقرره ، ونحى للمراء أن كتابه « في خلود النفس » (De immortalitate animae) يكاد يكون صدى للمحاورة الأفلاطونية^(٣) .

فلا ندهش إذن إذا ما رأينا برهنة ابن سينا على الخلود تتقبل في المدارس المسيحية بقبول حسن ، خصوصاً وقد نحا ابن رشد في الموضوع منحى مما كسا آثار اعتراض كثيرين وحفزهم للرد عليه . ولقد بدأ جند سالينوس مترجم ابن سينا إلى اللاتينية ، فسلك في البرهنة على خلود النفس مسلكه ، ملاحظاً أنها تمتاز عن الجسم بالتعقل ، فهي مجردة ، وكل مجرد خالد^(٤) . ويرى ألبير الأكبر وتوماس الأكويني أن القول بروحية النفس يستتبع خلودها^(٥) . ويظهر أن

(١) Maïmonide, Guide des Égarés, part. I, p. 327, part. II, p. 205.

(٢) Gilson, L'esprit de la philos. médiévale, I, p. 174.

(٣) Ibid.

(٤) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ، ص ٩٦ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ١٦٦ ، ١٨٨ .

الأول قد تنبه إلى أن هذه الحجج لا ترجع إلى ابن سينا فقط ، بل تصعد إلى أفلاطون ؛ وهاهو ذا يقرر : « يجب القول وتكرار القول أننا حين نفحص عن النفس ذاتها يتعين علينا اتباع أفلاطون ، وحين ننظر إلى ما تمنح الجسم من حياة يتعين علينا اتباع أرسطو^(١) » .

فالمدرسيون على اختلافهم - مسيحيين كانوا أو مسلمين - أميل إلى القول بخلود النفس ، وإن عممه بعضهم وضيقه البعض الآخر . وهم في هذا يخضعون لوحى التعاليم الدينية أولا ، ويتأثرون خطي أفلاطون ثانيا . واليهودية والمسيحية والإسلام صريحة في إثبات الحشر والنشر والقول بحياة بعد هذه الحياة ، وقد أعلنت ذلك الكتب السماوية ، وأكدته الرسل والأئمة والقديسون . وفي هذا الدليل النقلى ما يكفي المؤمن إقناعا ، ويملاً قلبه يقينا . ولكن الباحثين من فلاسفة ولاهوتيين شاءوا أن يضيفوا إليه أدلة العقل ، فأتخذوا من طبيعة النفس أو من وظيفتها وسيلة للتدليل على خلودها ، آملين أن يقربوا المسافة بين الدين والفلسفة ، وأن يوفقوا بين النقل والعقل .

إلا أن مهمتهم لم تكن يسيرة ، فإن الخلود ليس مما يبرهن عليه برهنة عقلية منطقية ؛ وما كان أغنى الفلسفة عن أن تنامر في هذا المضمار ! تستطيع أن تقول إنه ممكن أو محتمل أو ضرورى ، ولكن لا سبيل لها بحال أن تقرر اعتمادا على

(١) المصدر نفسه ، ص ١٦٧ ، وانظر أيضا :

Albert le Grand, Summa theologica, II, tr. 12.

العقل وحده أنه واقعي . وأنى لها ذلك ومن وصلوا إلى مرتبة الخلود يأبون أن يعودوا إلى هذه الدار ؟ ولم يصل استحضار الأرواح بعد إلى درجة اليقين ، وليس في وسائله ما يبعث على الثقة والطمأنينة .

غير أنه إذا كان العقل عاجزاً عن إثبات الخلود ، فهو أعجز عن نفيه ؛ وخطأ أن يزعم أنصار المذهب المادى أن تجربتهم لا تسلم بحياة بعد هذه الحياة ، أو أن بحتمهم يرفض أى وجود بعد هذا الوجود . فإن للتجربة ميداناً لا تتجاوزه ، وللبحث العلمى دائرة لا يتعداها ؛ ومن العبث أن نتكلم باسم العلم فى دائرة تسمى على العلم ، وأن نفسر عالم الغيب الفسيح بقوانين عالم الشهادة المحدود .

ولن يضير الخلود فى شيء أن تعجز عقولنا عن الانتصار له ، فإنه يستمد جلاله ورهبته من مصدر أسمى ؛ ولن يعيبه أن تقصر لغة الأرض عن بيانه ، فإنه من خصائص سكان السماء ووقف عليهم . هو أمر خارج عن عالم الفناء وحقيقة مخالفة لما ألقناه نحن الحادثون ، وما كان لفان أن يدرك إدراكاً واضحاً ما يتنافى وطبيعته إلا إن عرج إلى سماء الخالدين .

٧ — ابن سينا والمذهب الروحى

فى علم النفس السينوى طب وتشريح ، وعلم حياة ووظائف أعضاء ، وفيه ملاحظات دقيقة ومحاولات لتجارب شبيهة بالتجارب العلمية الحديثة . ولكن فيه أيضاً فلسفة وميتافزيق تكاد توجه كل ملاحظة وتقود كل فكرة ، إلى حد أنه يعد من التوسع أن نسميه علماً ، وما أجدرنا أن نعدّه جزءاً من أجزاء الفلسفة . وهو على كل حال ليس علماً بالمعنى الواقعى الذى نألفه الآن ، ذلك المعنى الذى يقنع

بالوقوف عند وصف الظواهر وبيان كیفیاتها ، دون أن يطمع في شرح ماهیتها وذواتها ، أو توضیح عللها وغاياتها .

أما في رأى ابن سینا فلم يكن ثمة فاصل بين العلم والفلسفة ، كلاهما ينصب على الكلّی ، ویمنی بمعرفة الأشياء الضرورية ، والبحث عن الذات والماهية . فلا یكتفی العلم بأن یجیب عن سؤال : « كيف ؟ » ، بل لابد أن یجیب أيضاً عن سؤال : « لماذا ؟ » ؛ ولا یرضى بالعلل الفاعلية ، بل یضم إليها العلل الغائبة ؛ ولا یقف عند مجرد وصف الظواهر وتسجيل الملاحظات ، بل یأبى إلا أن ینفذ إلى المبادئ العامة والحقائق الأولية^(١) . ففكرة العلم لدى ابن سینا تختلف عما نقول به الآن ، وعلم النفس عنده یختلط تبعاً لهذا اختلاطاً تاماً بالفلسفة .

وهو یختلط بالفلسفة أيضاً لأنه فرع من الطبيعة ، وهذه بدورها شعبة من شعب الفلسفة^(٢) . وتكاد تقوم كلها على نظرية المادة والصورة الميتافيزيقية ، وتخضع للمقول والنفوس الفلكية . والطبيعة والميتافيزيقى في نظر ابن سینا — كما كانتا في نظر أرسطو — متصلتان ومتكاملتان^(٣) . وما النفس الإنسانية إلا امتداد لتلك النفوس الفلكية ، ومحرك من تلك المحركات العليا هبط إلى الأرض^(٤) .

(١) ابن سینا ، النجاة ، ص ١١٢ — ١١٧ .

(٢) ص ١٦٩ .

(٣) ابن سینا ، النجاة ، ص ١٥٩ — ١٦٤ .

(٤) ابن سینا ، الأشارات ، ص ١٣٤ — ١٣٧ .

وسواء أكانت دراسات ابن سينا السيكولوجية علماً أم فلسفة فقد بلى معظم قضاياها ، لأنها اعتمدت على طبيعة وفلك أصبحا باليين ؛ فألفت نظرية الجذب العام والمغناطيسية والكهرباء والضغط الجوي كل ما أخذه العرب من آراء أرسطو وبطليموس الطبيعية والفلكية . هذا إلى أن معلومات ابن سينا في التشریح ووظائف الأعضاء ، وإن زادت على ما كان يعرفه أرسطو ، لا تكاد تذكر بجانب ما وصل إليه العلم الحديث ، وقد مكنتنا الأجهزة المحكّمة والمقاييس الدقيقة من كشف أمور لم يكن في وسع رجال القرون الوسطى والتاريخ القديم الاهتداء إليها .

فإذا نظرنا إلى بحوث ابن سينا السيكولوجية في ضوء علم النفس المعاصر ، ربما هان علينا أمرها . أما إذا نظرنا إليها باسم التاريخ ، فإنها تبدو ذات وزن آخر . فقد استطاعت أن تؤثر ، لا في بيئتها فحسب بل وفي بيئات أخرى ، وأن تثير حركة فكرية لم تقتصر على التاريخ المتوسط بل امتدت إلى التاريخ الحديث . وقد تابعنا نشأتها ونموها ، وحرصنا على أن نقدم صورة كاملة منها كما صورها واضعها . فلم نجبر على لسان ابن سينا ما لم يقل به ، ولم نعول في عرض أفكاره على لغة شراحه ومؤرخيه فقط ، وإنما عطينا أولاً وبالذات بيان ما قرر وكتب . ثم تتبعنا آراءه السيكولوجية في الشرق والغرب ، فأوضحنا ما كان لها من قوة ، وما ظهر لها من أثر .

ولهذه الآراء وزن من ناحية أخرى ، هي الناحية الفلسفية ؛ ذلك لأن ابن سينا يعد بحق من أنصار المذهب الروحي المخلصين . وإذا كان أرسطو قد حاول أن يقف موقفاً وسطاً بين المادية والروحانية ، فإنه هو لم يتردد في أن يعتنق

الأخيرة ويتحيز لها^(١) . فهو صريح في القول بأن النفس حقيقة مجردة متميزة من الجسم تمام التميز ، وأنها مصدر الحياة والحركة والحس والتفكير . وهذه الروحية تصعد إلى أفلاطون وأفلاطونيين بين اليونان ، وتتآخى مع روحية أغسطين وتوماس الأكويني بين المدرسين ، وتمهد لروحية ديكارت في التاريخ الحديث ، مع ذلك الفارق المعروف الذي أدخله ديكارت على فكرة النفس من أنها جوهر مفكر لا غير ، ولا صلة لها بموضوع الحياة^(٢) .

وليست روحية ابن سينا محل بحث ، فالله عنده روح الأرواح ، والعقول المفارقة كائنات روحية ، والنفوس البشرية إنما هبطت من عالم الأرواح العلوى وصدرت عن العقل الفعال واهب الصور^(٣) . فالروح تسود عالم السماء وتحركه وتحكم عالم الأرض وتنظمه . وبراہین ابن سينا على وجود النفس وجوهريتها وخلودها تفيض روحية ، وتقود إلى التسليم بحقائق تختلف عن عالم الحس وتسمو عليه^(٤) .

هذا إلى أن الروحية ضرورة من ضرورات الحياة المستقبلية ، وأساس لإثبات نظام أخلاقي ؛ في حين أن المادية هدم لهذا النظام ورفض لتلك الحياة . ذلك لأن السعادة التي يرغب في إصابتها الحكماء الإلهيون ليست سعادة الأبدان ، وكأنهم لا يلتفتون إلى هذه ، وإن أعطوها لم يستشعروا بها إلى جانب السعادة

(١) Paul Siwek, La psychophysique humaine d'après Aristote, p. 190-195.

(٢) ص ٢١٤ ، ٢٢٣ .

(٣) ص ٢٣٠ ؛ وانظر أيضاً ابن سينا ، الإشارات ، ص ١٤٦ ، ١٦٦ ، ١٧٥ .

(٤) ص ٢٠٠ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ .

العظمى التى ينعمون بها عند مقاربة الحق والاتصال بالعالم العلوى^(١) . فتنى بلغت النفس الناطقة كلها الخاص ، سلكت سبيلها إلى الجواهر الشريفة ، وأضحت عالماً عقلياً ، موازياً للعالم الوجود كله ، مشاهداً لما هو الحسن المطلق والحيز المطلق والجمال الحق^(٢) . فالخير الأسمى الذى تنشده والسعادة الحقة التى نسعى إليها تقودنا إلى التسليم بعالم روحى وحياة أخرى غير هذه الحياة .

ولاشك فى أن المذهب الروحى قد نجح فى أن يبرز فكرة الوحدة والذاتية فى الظواهر النفسية ، وأن يوضح أعمال العقل السامية^(٣) . ولكنه — فى صورته التقليدية التى قال بها ابن سينا وامتدت إلى ديكرت — قد نسى أن فى هذه الظواهر تعدداً وتبانياً إلى جانب ما فيها من وحدة وذاتية . هذا إلى أنه جعل من النفس جوهرًا متميزاً عن الجسم تمام التميز ، فقاد إلى تلك الثنائية التى عززت التوفيق بين طرفيها ، حتى ولا عن طريق التناسق الأزلى الذى قال به لينتز . وندع جانباً ما فى القول بالجوهرية من طابع مادى .

لهذا عدل أنصار المذهب الروحى المعاصرون عن فكرة الجوهرية ، واعتبروا النفس مجرد قوة أو نشاط ذاتى ، وما العالم إلا مجموعة قوى ليس التفكير إلا واحدة منها^(٤) . ولاحظوا فوق ذلك أن التفكير المنطقى ليس هو المظهر الوحيد

(١) ابن سينا ، النجاة ، ص ٤٧٧ — ٤٧٨ .

(٢) الصدر نفسه ، ص ٤٨٠ — ٤٨١ .

(٣) ص ٢٠٣ .

(٤) Lachelier, Psychologie et Métaphysique, p. 172 ;

Boutroux, De la contingence des lois de la nature, p. 138;

Bergson, L'énergie spirituelle, p. 209-210.

لأعمال الذهن ، بل لها صور أخرى بادئة تتأثر بالظروف العضوية وتنمىها البيئة والتجربة^(١) . وفى هذا ما يقرب المسافة بين الجسم والنفس ، ويحل إشكال الصلة بينهما . .

فالروحية التى قال بها ابن سينا قد تطورت أيضا ، ولم يبق من آثارها إلا أمران يعتد بهما العلم المعاصر ويؤيدهما . وأولهما أن الظواهر النفسية لا يمكن أن توضح على أساس علم الحياة وحده ، وليست الحياة العقلية مجرد انعكاس للحياة الجسمية . وثانيهما أن للذهن - كيفما كانت حقيقته - عملا إيجابيا إلى جانب ما يؤديه المخ والحواس من وظائف . وهذه قضايا تبقى مع الزمن وتبرز ما فى علم النفس السينوى من قيمة ذاتية.

(١) Bergson, Evolution créatrice, p. 290-292, 293-294.

خاتمة

لقد حرصنا كل الحرص على تطبيق ما رسمنا من منهج ، وتوضيح ما تخيرنا من طريقة . فبدأنا بعرض كل نظرية من النظريات السابقة عرضاً مفصلاً ، وشرحناها شرحاً طويلاً مسهباً . ثم حاولنا البحث عن أصولها ، وعيننا بالكشف عن العوامل المؤثرة فيها . وتبعنا أخيراً تاريخها ، وهو على النحو الذى تصورناه طويلاً ، يبدأ فى أوائل القرون الوسطى وينتهى فى العصر الحديث ، وقد يمتد إلى القرن الحاضر .

وقادتنا هذه الدراسة إلى نتائج ثلاث رئيسية . أولاها أنه كيفما كانت الأفكار الأجنبية التى سرت إلى المسلمين ، فإنهم استطاعوا أن يخلقوا بيئة عقلية خاصة بهم ويكونوا حياة فكرية مستقلة ، ومن الخطأ أن نحاول تفسير ظواهر هذه الحياة فى ضوء المؤثرات الخارجية وحدها التى يظن أنها لم تُهضم ولم تتأقلم ولم تنسجم مع العالم الإسلامى ، أو أن نستهن بشأن العوامل الداخلية التى امتزجت بها فكانت أوثق اتصالاً وأنفذ أثراً .

فهناك علم وفلسفة إسلاميان ، كما أن هناك لغة وأدباً يرتبطا بالإسلام واتسما بسماته . وإذا كان الأدب الإسلامى قد تغذى أولاً من الأدب الجاهلى ، فإنه تأثر دون نزاع بلغة القرآن وأحاديث الرسول وخطبه ، وأفاد من مظاهر الحضارة الجديدة وما نقل إلى العربية من آداب أخرى^(١) . وكذلك العلم والفلسفة ،

(١) لسنأ فى حاجة أن نشير إلى أننا نريد بتعبير « أدب إسلامى » معنى أشمل وأوسع مما يرمى إليه مؤرخو الأدب عادة حين يقسمون تاريخه إلى عصور : جاهلى ، وإسلامى = (فى الفلسفة - ١٦)

فإنهما ، وإن كانا قد استمدا الكثير من المصادر الأجنبية ، إنما قاما على جهود المسلمين ، ودرسا بروح وعقلية إسلامية .

وفي وسعنا أن نذهب إلى ما هو أبعد من هذا ، فنقرر أنه ليس ثمة بحث عقلي عرفه المسلمون إلا وله نقطة بدء إسلامية . بدأ أولاً في ضوء تعاليم الإسلام وشب تحت كنفه ، وتغذى ما استطاع من الكتاب والسنة ، ثم لم يلبث أن سعى وراء غذاء خارجي ومدد أجنبي ، فما وترعرع وتفرع وتشعب . ولكنه بقي وثيق الصلة بالبيئة التي نشأ فيها والظروف المحيطة به .

وفيما قدمنا من دراسة أصدق شاهد على ذلك . فالتصوف الفلسفي ، الذي رسمنا معاله والذي لم يكتمل إلا في القرن الرابع الهجري ، إنما هو امتداد لما عرف من زهد وتقشف في القرن الأول^(١) . ولقد أثبتنا من قبل أنه يمكن أن يستخلص من الكتاب والسنة البذور الأولى لكل تصوف إسلامي^(٢) . ونظرية السعادة والاتصال التي قال بها الفارابي لا يمكن أن تدرس بمعزل عما ذهب إليه الجنيد والحلاج من اتحاد وحلول^(٣) . وما إن عرفت هذه النظرية حتى أخذت تدنو من المدارس الصوفية الإسلامية وتؤثر فيها^(٤) .

وقد سبق رجال الصدر الأول إلى معالجة موضوع الكشف والإلهام قبل

== وعباسي ، ويقصرون الإسلامى على عصر الخلفاء الراشدين وبنى أمية ، فإن الأدب الإسلامى الذى نرمى إليه هو ذلك الذى تأثر بالحضارة الإسلامية ، وخاصة فى أوج عظمتها .

(١) ص ٦٩ - ٧٠ .

(٢) ص ٦٧ .

(٣) ص ٤١ - ٤٢ .

(٤) ص ٤٨ - ٧٢ .

أن تظهر الفلسفة والفلاسفة ، وعنوا خاصة بالأحلام وتأويلها^(١) . وشغلت فكرة النبوة الأذهان في القرنين الثالث والرابع ، وأثيرت حولها موجة من الشك عنيفة دفعت بعض الباحثين إلى إنكار النبوة والأنبياء^(٢) . ولانزع في أن هذا كله قد مهد لنظرية النبوة الفلسفية ووجه إليها^(٣) . ولم تكذ تظهر هذه النظرية حتى رددت في كثير من الأوساط الإسلامية ، لأن هدفها الأول أن تمنح الوحي والإلهام سنداً عقلياً وتقيمهما على دعائم فلسفية^(٤) .

وكذلك كان الكتاب والسنة أول حافز إلى تعرف النفس والبحث عن حقيقتها^(٥) . وقد عرض لها المتكلمون والمتصوفة قبل أن تترجم الكتب الأجنبية ، وحاولوا تفسير ماهيتها وشرح وظائفها قبل أن يعرف الفلاسفة^(٦) . وهؤلاء أنفسهم في توضيحهم لها لم ينفكوا وجهة النظر الدينية ، وكان للخلود في دراستهم شأن خاص^(٧) . ولم تلبث آراؤهم السيكلوجية أن انتشرت بين مفكرى الإسلام ، وقابلوا بينها وبين الأصول الدينية ، فكانت موضع تأييد ومناصرة أو نقد ومعارضة^(٨) .

(١) ص ٩٣ .

(٢) ص ٩٤ - ١٠٧ .

(٣) ص ٩٣ ، ١٠٨ - ١٠٩ .

(٤) ص ١٢٣ - ١٣٤ .

(٥) ص ١٤٨ - ١٥٠ .

(٦) ص ١٥٥ - ١٥٨ .

(٧) ص ٢٢٥ - ٢٢٦ .

(٨) ص ١٨٧ - ١٨٩ ، ٢٠٩ - ٢١٢ ، ٢٣٧ - ٢٤٠ .

ويلاحظ ثانياً أن الفلسفة الإسلامية ذات طابع خاص وشخصية مستقلة ، أخص خصائصها التوفيق والاختيار ، فتوفق بين النقل والعقل ، وتوآخى بين الدين والفلسفة . ذلك لأن فلاسفة الإسلام يرون أنه يمكن كشف الحقيقة عن طرق شتى وبوسائل متعددة ، فيقودنا إليها المنطق والبرهان كما يهديننا نحوها الوحي والإلهام . وهذه الطرق في الواقع مشتبكة ومتلاقية ، لأنها تعتمد على قوى النفس وتنتهى إلى غاية واحدة . فإذا كان المنطق يعول على القوة العاقلة ، فإن الوحي يقوم على الخيلة ؛ وهما معاً يوصلان إلى العقل الفعال مصدر الحقائق كلها^(١) . فالنبي والفيلسوف ينتهيان في آخر تحليل إلى مصدر واحد يستمدان منه معرفتهما ويأخذان عنه معلوماتهما ، والحقيقة النقلية والحقيقة العقلية أختان شقيقتان وإن بدتا ظاهراً أنهما منفصلتان ومتباعدتان ؛ وفي هذا تفلسف الدين وتدين الفلسفة .

والعقيدة نفسها ليست إلا ضرباً من المعرفة ، فإن ضاقت وجدت كانت تقليداً أعمى ومجرد تشبث بما قال به السلف ، وإن وسعت صدرها أوضحت تفكيراً حراً ، أو بعبارة أخرى فلسفة . وفلاسفة الإسلام ، وهم اعتقاديون ، يريدون أن يؤمنوا وأن يفكروا في طلاقة ؛ وعلى هذين الأساسين قامت كل فلسفتهم .

وفي الفلسفة الإسلامية أيضاً اختيار ، تستعرض شتى الآراء وتختار منها ما تشاء ، وتقرب ما بين الشرق والغرب . فتضم فلك الكلدان إلى فلك بطليموس ، وطب فارس إلى الطب اليوناني ، والحساب الهندي إلى هندسة إقليدس .

وتربط أفلاطون بأرسطو ، بحيث تبدو فيها نظريات وكأنها أفلاطونية خالصة وأخرى وكأنها أرسطية صريحة . ولعل هذا هو الذى دفع فريقاً من المؤرخين أن يعدها مجرد امتداد للأفلاطونية الجديدة^(١) ، وفريقاً آخر أن يسميها « المشائية العربية »^(٢) .

والحقيقة أنها ليست هذا ولا ذاك ، ولا هماً ؛ بدليل أن فيها أيضاً آثار رواقية وأخرى تصعد إلى الفلاسفة السابقين لسقراط وقسطا من الحكمة الهندية . وكل ما فى الأمر أن فلاسفة الإسلام فى سعة اطلاعهم حاولوا أن ينسقوا المعلومات المختلفة ويلائموا بينها ، ويربطوا النظريات بعضها ببعض . ولاكنها قد اكتست بكساء جديد وحملت طابعا آخر ، بحيث أضحت تفكيراً فلسفياً منسجماً منسقاً ، وذات شخصية مستقلة فعلت فيها الظروف الخاصة فعلها . وفى دراستنا السابقة صور شتى من هذا التوفيق والاختيار ، ونكتفى بأن نشير إلى بعضها . ففى نظرية السعادة أدركنا كيف يتحول التقشف والزهد الإسلامى إلى ضرب من النظر والتأمل العقلى ، وكلاهما معا يهدف إلى تطهير النفس والسعى وراء الاتصال بالله^(٣) . ورأينا أيضاً أن فلاسفة الإسلام مزجوا « أيديمونيا » أرسطو « باكتساسيس » أفلوطين ، واستخلصوا منهما تصوفاً فلسفياً خاصاً بهم^(٤) .

وفى موطن آخر لاحظنا أن تعاليم الإسلام تجعل من الأحلام شعبة من

(١) ص ١٩ .

(٢) ص ١٣ .

(٣) ص ٦٩ - ٧٠ .

(٤) ص ٤٥ - ٤٦ .

شعب النبوة^(١) ، فلم يكن عزيزاً على فيلسوف كالغابري أن يفسر الأحلام تفسيراً علمياً فلسفياً^(٢) ، ويصعد من ذلك إلى تكوين نظرية النبوة^(٣) . وفي هذه النظرية نرى أفلاطون وأرسطو مرة أخرى جنباً إلى جنب ، فإنها تجمع بين سياسة « الجمهورية » وسيكولوجية « الطبيعيات الصغرى^(٤) » ؛ وما النبي إلا مصلح اجتماعي يختص ببعض المزايا النفسية^(٥) .

قد يقال أن هذا التوفيق والاختيار ليس أمراً مبتكراً ، فقد سبق إليه في أخريات التاريخ القديم ؛ وعُني به رجال مدرسة الإسكندرية عناية خاصة ، حتى أن فورفوريوس يلاحظ على مؤلفات أستاذه أفلوطين أنها اشتملت على آراء رواقية وأخرى أرسطية قد إمتزج بعضها ببعض^(٦) . ولا شك في أن هذا قد مهد لفلسفة الإسلام ، إلا أن هؤلاء خطوا في سبيل التوفيق خطوات أفسح وصوروه في صورة أدق وأشمل . ذلك لأنهم كانوا يرون أن الحقيقة واحدة فيجب أن تتحد الفلسفات التي توصل إليها ، بل وأن تلتقى هذه الفلسفات كلها مع الدين ، مادام هدفها جميعاً ثابتاً وغايتها مشتركة . لهذا لم يقف توفيقهم عند بعض النظريات ، ولم يقتنعوا بأن يقرّبوا بعضها من بعض ، بل أبوا إلا أن ينظموا منها عقداً منسقاً .

(١) ص ٩٣ .

(٢) ص ٨٧ — ٨٩ .

(٣) ص ٨٩ — ٩١ .

(٤) ص ٨٤ — ٨٥ ، ١٠٩ — ١١٤ .

(٥) ص ١١٩ — ١٢٢ .

(٦) Porphyre, Vie de Plotin, tr. de Bréhler, I, p. 15.

وفي هذا النظم تجديد وابتكار، فصاغوه على طريقتهم ، وأدلوأ فيه بآرائهم الخاصة ، وعالجوا مشأ كلهم الحاضرة . وإذا كانوا قد تقبلوا النظريات الطبيعية والكسملولوجية بوجه عام، فإنهم أدخلوا على الإلهيات ومشكأة الإنسان الجديد والطريف . فنظرية كنظرية النبوة مثلاً ما كانت لتتاح فرصة وضعها لمن سبقوهم من مفكرين ، وعلى الرغم مما فيها من عناصر أجنبية فإنها نظرية إسلامية خالصة . وقد أظهروا بوجه خاص مافى المذاهب السابقة من نقص أو تهافت ، ونستطيع أن نقول إنهم كشفوا فى المذهب الأرسطى عن نواح لم تلحظ من قبل ، وأضحى فهم هذا المذهب فهماً كاملاً موقوفاً على دراستهم بقدر ما يتوقف على دراسة شراحه من اليونانيين . ففى الفلسفة الإسلامية أخذ وتأثر بما قبلها، كما أن فيها خلقاً وابتكاراً أضافت به جديداً إلى الثروة الفكرية العامة .

* * *

وهنا ننتهى إلى النتيجة الأخيرة التى لا تقل أهمية عن سابقتها ، وهى أن هذه الفلسفة اطراد واستمرار للفكر الإنسانى ، بل وتقدم له فى بعض النواحي . أخذت ما أخذت عن الفلسفات القديمة ، ثم ساهمت فى تنقيحها وإضافة جديد إليها ، ومهدت لما جاء بعدها من فلسفات أخرى . فبعثت التفكير اليهودى من مرقده ، ودفعت الفلسفة المسيحية دفعة قوية ، وانضمت إليها فى تغذية رجال النهضة والعصر الحديث . وبذا ترتبط حلقات هذه السلسلة بعضها ببعض، ويبدو كيف انتقل البحث الفلسفى من أثينا إلى الإسكندرية ، ومن هذه إلى بغداد وما تفرع عنها من عواصم إسلامية حيث قضى خمسة قرون كانت الحياة العقلية فيها راكدة فى الغرب ، ومن بغداد وقرطبة إلى البندقية وباريس

وأ كسفورد التي أعدت لعصر النهضة والتاريخ الحديث .
فاستطاعت الفلسفة الإسلامية أن تؤثر فيما تلاها من حلقات ، أسلمت إليها
التراث القديم بعد أن هذبت وأدخلت عليه ما أدخلت . ولم يبق اليوم شك في
أن رجال القرون الوسطى من يهود ومسيحيين قد أفادوا منها وأخذوا عنها ،
إلا أن مدى هذا الأخذ والاستفادة لم يحدد تماما ، ووجوه الشبه والاتصال بين
« الأسكولاستية » الإسلامية و « الأسكولاستية » المسيحية لم تبين بعد في
دقة . ودراستنا السابقة في قسط منها ليست إلا مجرد مساهمة في هذا الباب ،
فكشفت عن علاقات جديدة ، ووضحت - فيما نرجو - نقطا كانت غامضة .
فأظهرت أن هناك مصطلحات لاتينية ذات قوة وحياة ، مع أنها في
الواقع ليست إلا صدى لأصول عربية . ونذكر من بينها التعبير المشهور :
« dator formarum » الذي هو ترجمة حرفية لتعبير فلسفي إسلامي « واهب
الصور » ^(١) ، وتعبيرا آخر هو : « intellectus sanctus » الذي يحكي « الروح
القدسية » على نحو ما عرفناها لدى الفارابي وابن سينا ^(٢) . وأثبتت أن هناك
آراء ونظريات مسيحية تحمل طابعا إسلاميا واضحا . فإذا كان بعض مدرسي
القرن الثالث عشر قد قالوا إن النفس جوهر وصورة ، فما ذاك إلا ليوفقوا بين
أرسطو وأفلاطون على نحو ما صنع المسلمون ^(٣) . وإذا كانوا قد اعتدوا بالمخيلة
وأثرها في توضيح الكشف والإلهام ، فإنما يرددون نظرية النبوة الإسلامية ^(٤).

(١) ص ٢٣٠ .

(٢) ص ٧٦ .

(٣) ص ٢١٢ - ٢١٣ .

(٤) ص ١٣٦ .

غير أن هناك خطأين في البحث عن آثار التفكير الفلسفي الإسلامي سبق أن أشرنا إليهما^(١) . أولهما أنه يراد الوقوف به في الشرق عند القرن السادس الهجري ، ظنا أن حملة الغزالي قضت على كل تفكير فلسفي . وقد اتضح لنا مما تقدم أن هذا زعم باطل ، فهناك تفكير فلسفي إسلامي امتد إلى اليوم وإن اكتسى بألوان مختلفة ، وأوضح ما يبدو في ثنايا الدراسات الكلامية والصوفية أو ممزوجا ببعض البحوث العلمية ، ولا يزال يتدارس في بعض المعاهد الشرقية^(٢) . والنظريات الثلاث التي عرضناها كانت تبقى دراستها ناقصة لو لم نعرض لتاريخها في القرون الأخيرة . ومن الظلم والإهمال أن نناقش الآن أفكاراً نبتت في عصور الإسلام الأولى ، ثم لانحاول أن نردها إلى أصولها ونربطها بماضيها .

وأما الخطأ الآخر فيتصل بالعصور الحديثة ، وذلك أنه أريد وضع حد فاصل بينها وبين القرون الوسطى ؛ وكأنها نسيج وحدها لم تتأثر بشيء مما قبلها . والأغرب من هذا أن يسلم أحيانا أنها تأثرت بالفلسفة القديمة دون أن تأخذ شيئا من المدرسين ، مع أن هذه لم تبلغ للمحدثين وحيا ولم تنزل عليهم تزيلا . وإنما مرت بالقرون الوسطى قبل أن تنتقل إليهم ، فكيف تصلهم مجردة من آثار جو عاشت فيه تسعة قرون أو يزيد ؟ لهذا لم يكن بد من التسليم بأن الفكر الحديث مدين في كثير من مبادئه للفلسفة المدرسية .

إلا أن جانب الفلسفة الإسلامية في هذا التسلسل غير واضح ، وحظها في هذه العلاقات لم يشرح بعد . وقد استطعنا فيما تقدم أن نكشف صلات

(١) ص ٦ - ٧ .

(٢) ص ١٨٨ - ١٨٩ ، ٢١١ - ٢١٢ .

ووجوه شبه بينها وبين الفلسفة الحديثة . فالحب الفلسفى الذى قال به اسپينوزا يشبه كل الشبه نظرية السعادة الفارائية ^(١) ، ونظرية النبوة عنده واضحة الصلة بنظرية النبوة الإسلاميه ^(٢) ، وبرهان الرجل المعلق فى الفضاء يقترب كل القرب من الكوجيتو الديكارتى ^(٣) .

هذه نتائج لم تقترض فيما نعتقد فرضاً ، ولم تقدنا إليها فكرة مبيتة ، وإنما هدانا إليها البحث وأملها التاريخ والواقع ؛ وكل قيمتها فيما يؤيدها من وثائق ونصوص . وإذا كانت دراسة ثلاث نظريات من النظريات الفلسفية الإسلامية دراسة تفصيلية قد انتهت بنا إليها ، فإن فى متابعة الدراسة النظريات الأخرى مايزيدها وضوحاً وتأكيداً . والحقائق تزداد يقيناً وقوة ، كلما تعددت وسائل إثباتها وتلاقت الطرق الموصلة إليها .

(١) ص ٧٧ - ٧٨ :

(٢) ص ١٣٨ - ١٤٠ .

(٣) ص ١٩٠ - ١٩٤ .

مراجع

تتصل بحقيقة الفلسفة الإسلامية ومنهج بحثها

لقد أشرنا عند كل مناسبة إلى المراجع التي عولنا عليها في فصول هذا الكتاب ، ولا حاجة بنا إلى العودة إليها هنا مرة أخرى . وإنما نود فقط أن نعرض نماذج من تلك المراجع التي سلّمت بوجود الفلسفة الإسلامية أو أنكرتها، والتي ألّت بشيء من منهج البحث فيها ، مناقشين لها في اختصار ومعلقين عليها . والخلاف حول هذه الفلسفة قديم ، ففريق ينكرو وجودها ، وآخر يعدها ثمرة من ثمار الشعوب التي اعتنقت الإسلام واختلطت بالعرب من فرس وأتراك . أما منهج البحث فيها فلم يكتب فيه بعد شيء يذكر ، وكل ما صادفه إنما هو ملاحظات عابرة في بعض المؤلفات .

وهذه المراجع قسّمان : عربية وأجنبية، وسنوردها على حسب الترتيب الزمني

١ - مراجع عربية

١ - طبقات الأئمة: لأبي القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسي المتوفى

سنة ٤٦٢ هـ (١٠٧٠ م) ، طبع في بيروت سنة ١٩١٢ .

ويذهب صاحبه إلى أن العرب لم يمنحوا شيئاً من علم الفلسفة ولم تهياً

طبائعهم له، ولا يعرف من صميمهم أحد شهر به إلا أبو يوسف يعقوب بن إسحق

الكندي وأبو محمد الحسن الهمداني (ص ٤٥) . ولعل هذا الرأي في القرن

الحادي عشر الميلادي هو الذي مهد لما ارتآه زينان في القرن التاسع عشر .

وصاعد فيما يبدو - كرينان - معنى بخصائص الشعوب وعلم النفس الجمعي، ولكن بحثه ناقص ولا يثبت أمام التحقيق العلمي. هذا إلى أنه في حكمه السابق إنما يقصد أولا وبالذات العرب في الجاهلية ، بدليل أنه يعرض بعد هذا للدراسات الإسلامية علمية كانت أو فلسفية ويعزو إلى العرب فيها بعض الجهود (ص ٤٨ - ٦٢) .

٢ - الملل والنحل : لمحمد بن عبد الكريم الشهرستاني المتوفى سنة ٥٤٨هـ (١١٥٣ م)، طبع في لندن سنة ١٨٤٢، وفي ليدسك سنة ١٩٢٣، وفي القاهرة على هامش « ملل ابن حزم » سنة ١٣٤٧ هـ؛ وعلى هذه الطبعة الأخيرة نحيل. وقد عقد فيه فصل طويل ممتع « للفلاسفة »، ونرجح أنه مستمد في أغلبه من كتاب « آراء الفلاسفة » المنسوب إلى فلوطرخس، وهو على كل حال من أغزر ما كتب في العربية قديما عن الفلاسفة السابقين لسقراط، وإن كانت تنقصه الدقة العلمية ولا يخلو من أخطاء تاريخية واضحة .

ويرى الشهرستاني - على عكس صاعد - أنه كان لدى العرب قبل الإسلام حكماء وإن كانت حكمتهم في أكثرها من فلسفات الطبع وخطرات الفكر، ويضيف إلى هذا أنهم كالهنود يميلون إلى الأحكام السكينة والأمور العقلية وينزعون إلى الروحانيات (ج ١، ص ١٠). ثم يعرض لفلاسفة الإسلام فيذكر منهم العربي وغير العربي، ويشير إلى أنهم سلكوا طريقة أرسطو في جميع مآذبه إليه سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأيا أفلاطون والمتقدمين (ج ٤، ص ١٨). وليس الشهرستاني من المعرّمين بالتعميم الذي لا يقوم على أساس، ولا من

أنصار تلك الشعوية الجامحة . وأحكامه تقترب من الواقع ما أمكن ، وإن كان يخلط بين فلسفة أرسطو وفلسفة ابن سينا خلطا تاما ، ويكاد يضور الأولى بصورة الثانية (ج ٣ ، ص ١٠٣ - ١٠٤) .

٣ — نصوص : لعبد الحق بن سبعين المتوفى سنة ٦٦٩ هـ (١٢٧٠) ،

طبعها الأستاذ ماسنيون في :

Recueil de textes inédits concernant l'histoire de mystique en pays de l'Islam, Paris 1929.

ويحاول ابن سبعين أن يوازن بين أئمة فلاسفة الإسلام الأول ، فيرى أن الفارابي أفهمهم وأذكركم للعلوم القديمة وأنه مدرك محقق . وأما ابن سينا فمؤه مسفسط ، وأكثرت كتبه مستنبط من كتب أفلاطون ، وهو يخالف الحكيم (يعني أرسطو) ، وخلافه له مما يشكر . ومن أحسن ما ألف في الإلهيات « التنبهات والإشارات » ، ومارمزه في « حى بن يقظان » ؛ على أن جميع ما ذكره فيهما من مفهوم « النواميس » لأفلاطون وكلام الصوفية . وأما ابن رشد فمفتون بأرسطو ومعظم له ، يقلده في كل شيء ، حتى لو سمعه يقول : إن القائم قاعد في زمان واحد لقال به معه ، وأكثرت تأليفه مستمد من كلامه ، يلخصه ويمشى معه (ص ١٢٩ وما بعدها) .

وبصرف النظر عما في هذا القول من تحامل ، فإن فيه أمرين له شأنهما : أولهما أن ابن سبعين عرف كيف يفرق حقا بين فلسفة ابن سينا وابن رشد ، وثانيهما أنه أبرز في وضوح مدى تأثير الفلسفة الإسلامية بأفلاطون ، إذا ما عرفنا أن فلسفة ابن سينا هي التي قدر لها أن تحيا في الشرق إلى اليوم . وفي هذا ما يرد

على القائلين بأن الفلسفة الإسلامية ليست شيئاً آخر سوى آراء أرسطو .

٤ — مقررته : لعبد الرحمن بن خلدون المتوفى سنة ٧٠٨ هـ (١٤٠٦ م) ،
طبع في باريس سنة ١٨٥٨ ، وفي القاهرة عدة مرات ، وترجم إلى الفرنسية سنة
١٨٦٥ ، وعلى إحدى طبعات القاهرة نحيل .

ويرى ابن خلدون أن العرب لم ينصرفوا عن الفلسفة لقصور في طبيعتهم ،
ولكن بحكم البداوة البعيدة عن ممارسة العلوم والفنون في الجاهلية ، ولاشتغالهم
بالرياسة وتدير الدولة والدفاع عنها في الإسلام (ص ٣٧٥ - ٣٧٩) . وهذا رأى
بعيد عن التعصب الجنسي أو الدفاع عن طائفة ، وإنما يرمى إلى تفسير الظواهر
الاجتماعية تفسيراً واقعياً . .

ويضيف إلى هذا أن فلاسفة الإسلام أخذوا عن أرسطو وتابعوه حذوك
النمل بالنمل إلا في القليل (ص ٤٧٥) . وليس بغريب أن يكون هذا رأى ابن
خلدون وقد جاء بعد ابن رشد ورأى تقديسه للفيلسوف اليوناني ، ولكنه لا يعتبر
حجة في هذه الناحية فقد عاش في عصر ضعفت فيه الدراسات الفلسفية كل
الضعف ، هذا إلى أنه يقول ببطلان الفلسفة وفساد منتحلها (ص ٤٧٣) .

٥ — تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية : لمصطفى عبد الرازق ،

القاهرة ١٩٤٤ .

من أحدث مظاهر في توضيح حقيقة الفلسفة الإسلامية ، ومحاولة رسم
منهج لدراساتها . ويذهب المؤلف إلى أن للفلسفة الإسلامية كيانا خاصاً يميزها
عن مذهب أرسطو ومذاهب مفسريه ، ذلك لأن فيها عناصر مستمدة من

مذاهب أخرى يونانية وغير يونانية ، وفيها فوق هذا ثمرات من عبقرية أهلها (ص ٢٥) . ونحن نتفق معه في هذا تمام الاتفاق ، وقد أثقنا الدليل عليه من التاريخ والواقع .

ويرى أيضا من الناحية المتهجية أن المباحث الفلسفية في الإسلام لا يصح أن تفصل عن الدراسات الكلامية والصوفية ، بل يجب أن تربط كذلك « بعلم أصول الفقه » ، لأنه وثيق الصلة بالكلام والمنطق (ص ٢٧) . وقد شاء أن يضرب المثل العملي في ذلك ، فاعتبر أصول الفقه قطعة من الفلسفة ودرسها معها (ص ١٢٤ - ٢٤٥) . وقد سبق لنا أن قررنا في هذا الكتاب (ص ١٧) « أن في مبادئ التشريع وأصول الفقه تحاليل منطقية وقواعد منهجية تحمل شارة فلسفية واضحة ، بل ربما وجدنا في ثناياها ما يقرب كل القرب من قواعد مناهج البحث الحديثة » .

ب — مراجع أجنبية

ندع جانبا تلك المؤلفات التي ظهرت في أول القرن التاسع عشر أو قبله ، أمثال ما كتبه بروكير وثمان وكوزان ؛ لأنها قامت في الغالب على أصول لاتينية ودراسة غير مباشرة . ونبدأ بما يلي هذا مقتصرين على الأهم وخاصة ما يمثل وجهات النظر المتعارضة ، ومرتبين إياه ترتيبا زمنيا بحسب تاريخ ظهوره .

1 — Schmolders (Au.), Essai sur les écoles philosophiques chez les arabes et notamment sur la doctrine d'Algazzel, Paris, 1842.

ويذهب إلى أنا لا نستطيع أن نتحدث عن فلسفة عربية كما نتحدث عن

فلسفة يونانية وألمانية ، ومهما ذكرنا هذه العبارة فإننا لا نريد شيئاً غير الفلسفة اليونانية كما فهمها العرب .

ولا نظننا في حاجة أن نشير - كما لاحظ مونك من قبل وبحق (Mélanges, p. 337) - إلى أن شميدرز تنقصه الدقة العلمية ولا يبحث على الثقة ، وما كان يلم إلماً كافياً بأئمة الفلاسفة الإسلاميين ، ولا أدل على هذا من أنه كان يزعم أنه درس الغزالي مع أنه لم يقف على « تهافتة » . فمن الظلم إذن أن يتعجل بالحكم على فلسفة لم ير مصادرها الأولى وقبل أن يتصورها على وجهها .

2 — Renan (E.), Averroès et l'averroïsme, essai historique, Paris, 185.

وقد أعيد طبعه عدة مرات .

وآراؤه صريحة مشهورة ، وتتلخص في : (١) أن العرب وهم من الجنس السامي لا يصح أن نتلمس لديهم دروساً فلسفية (p. 7-8) ، فإن عقليتهم فطرت على البساطة في اللغة والصناعة والفن والمدنية ، ولا قبل لهم ببحث عقلي ولا نظر مجرد (Histoire des langues sémitiques, p. 5-16) . (٢) ما يلحظ لديهم من أفكار فلسفية إنما هو اقتباس صرف وتقليد محض للفلسفة اليونانية ، فلم يصنعوا شيئاً أكثر من أنهم تلقوا دائرة المعارف اليونانية كما عرفها العالم في القرنين السابع والثامن الميلاديين (Averroès, p. II) .

وقد ناقشنا هذه الآراء في صلب هذا الكتاب ، وبيننا ما فيها من تهافت وتناقض .

3 — Munk (S.), Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris, 1859, 2e éd., Paris, 1927.

ويرى أن العرب في الجاهلية لم يصلوا إلى شيء من الفلسفة ، اللهم إلا تلك

الحكم والمواظ على العامة التي تدور حول الإنسان والإله (p. 309) ، وفي الإسلام أخذوا عن اليونانيين فلسفتهم وعلّقوا عليها وغذّوها (p. 315). وكان لأرسطو لديهم منزلة ممتازة وصل بها ابن رشد إلى درجة التقديس (p. 316) ، وإن كان لم يخل من نقد ومعارضة من جانب الآخرين (p. 317). على أن العرب لم يقفوا عنده وحده، فقد كان للأفلاطونية والأفلاطونية الحديثة أنصار بينهم كأَنصار المشائية (p. 330) .

وهذه آراء إن دلت على شيء فإنما تدل على أن مونك قد حكم على فلاسفة الإسلام في ضوء ما كتبوا ، لاعتمادا على تلك النصوص اللاتينية الغربية أو ما حكاها ليون الأفريقي وكرره بزوكير . وكما درست الفلسفة الإسلامية دراسة مباشرة، فهمت على وجهها وصحح ما ألصق بها من أخطاء وادعاءات .

4 — Dugat (G.), Histoire des philosophes et des théologiens musulmans (de 632 à 1258 j. c.), Paris, 1878.

يرد على شميدرز ورينان الذين بلغا في نظره حد الشطط ، وجعلا من الفلسفة العربية مجرد تقليد ومحاكاة للفلسفة اليونانية . ويلاحظ أنا لو اتفقنا على ما يراى بالفلسفة العربية لأدركنا أن فيها عناصر جديدة ، فأراء المتكلمين مثلا من معتزلة وأشاعرة فيها نظر مجرد وفلسفة ، ولا نزاع في أن فيها أيضا الطريف والمبتكر (p. XV - XVI) .

وعلى الرغم من أن دوجا لم يتعمق في دراسة المذاهب الفلسفية والكلامية في الإسلام ، وأن كتابه أقرب إلى التاريخ السياسى منه إلى تاريخ الآراء والنظريات ، فإن وقوفه على بعض المصادر العربية حمّله على التسليم بما للفلسفة الإسلامية من وجود .

5 — Carra de Vaux (Baron), *Avicenne*, Paris, 1900.

وقد لخصه بعد ذلك ببعض سنوات في الفصل الآتي :

Avicenna, Avicennism, dans *Encyc. of Religion and Ethics*,
III, p. 272-276.

ويبرز ما في الفلسفة الإسلامية من عناصر أفلاطونية، وما تنحوا نحوه من توفيق واختيار، فتوفق بين أفلاطون وأرسطو على نحو ما صنع رجال مدرسة الإسكندرية. وقد عاد إلى هذا المعنى في أكبر كتبه (*Les penseurs de l'Islam*, IV, 2)، ملاحظاً أن المسلمين استطاعوا أن يكونوا فلسفة تدل على قوة ومهارة ذهنية، وإن كان المتكلمون لم يقرروها إلى النهاية.

6 — Boer (T.J.de), *Geschichte der philosophie im Islam*, Stuttgart, 1901, tr. ang. E. R. Jones: *The History of Philosophy in Islam*, London, 1903.

وترجمه إلى العربية الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة تحت عنوان : « تاريخ الفلسفة في الإسلام » ، القاهرة ، ١٩٣٨ ؛ وعلى هذه الترجمة نحيل .

ويذهب دييور كما ذهب مونك إلى أن العقل السامي قبل اتصاله بالثقافة اليونانية لم ينتج ثماراً فلسفية فيما وراء الحكم والأمثال التي كان يرددها العرب في الجاهلية للتعبير عن آرائهم في الإنسان والحياة ، مع شذرات في الطب والفلك (ص ١٠ - ١١) .

ثم يقرر بعد هذا أنهم بدءوا الفلسفة حيث انتهى منها آخر فلاسفة اليونان، فأخذوا بتلك الأفلاطونية الحديثة التي امتزجت فيها الرواقية بالمشائية ، وعن طريقها صعدوا إلى أرسطو وأولعوا به . على أن من المؤكد أنه لم يستبد وحده بالسيطرة على عقولهم ، فقد كان لأفلاطون منزلة وآراء قرّبتهم إلى المسلمين ، وخاصة

في بعض العصور ولدى بعض المدارس (ص ٢٦ - ٢٨) .

ولكنه ينتهي إلى إثبات أنا « لانستطيع أن نقرر أن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة ، وإنما وجد في الإسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفلسف ، وهم ، وإن اتشعروا برداء اليونان ، فإن هذا الرداء لا يخفى ملاحظتهم » (ص ٣٥) .

ومع تقديرنا لجهود ديבור وأثره في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، فإننا نلاحظ أولاً أنه لم تهياً لديه في أخريات القرن الماضي كل المصادر التي تمكنه من الحكم على دقائق الفلسفة الإسلامية ، وثانياً أنه يبدو أنه غير رأيه شيئاً فشيئاً . ففي فصله في « دائرة معارف الدين والأخلاق » يبين ما في الفلسفة الإسلامية من عناصر أجنبية: أفلاطونية ، وأرسطية ، وفيثاغورية ؛ ويشير إلى مدى آثارها في الشرق والغرب (Encyc. of Religion and Ethics, vol, 9, art. Philosophy.)

7 — Gauthier (L.) La philosophie musulmane, Paris, 1900 ;
Introduction à l'étude de la philosophie musulmane, l'esprit sémitique et l'esprit aryen, la philosophie grecque et la religion de l'Islam, Paris, 1923.

يبدو في هذين المؤلفين تلميذاً وفيالرينان ، فيردد معه في الأول أن من التوسع أن نتحدث عن فلاسفة عرب وفلسفة عربية ، والواقع أن كل ما هنالك إنما هو آراء أرسطو أخذ بها في الإسلام بعض الناطقين بالعربية (p. 39, 41, 44).
ويعالج في الكتاب الثاني التفرقة بين العقلية السامية والعقلية الآرية على نحو ما صنع رينان ، ملاحظاً أن الأولى عقلية فصل ومباعدة في حين أن الثانية عقلية وصل وتنسيق (p. 66) .

وقد ناقشنا هذه الآراء من قبل ، وبيننا مافيه من خطأ . على أن جوتييه نفسه — فيما يظهر — قد عدل آراءه ، فذهب في كتاب آخر :

(La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie, Paris, 1909.)

إلى أن الفلسفة الإسلامية « مذهب اختيار أفلوطيني عزز بعناصر مشائية » (p.26) ؛ وفي مقال بمجلة « تاريخ الفلسفة » :

("Scolastique musulmane et scolastique chrétienne", dans Revue d'histoire de la philosophie, Paris, 1928.

إلى أن في القرون الوسطى فلسفة مدرسية متميزة عن الفلسفة اليونانية ، ولها شعب ثلاث : إسلامية ، ويهودية ، ومسيحية قد اختصت كل واحدة منها بخصائص معينة .

٨ — Horten (M.), Falala, dans Encyc. de l'Islam, Leyde et Paris, 1908.

ويذهب في وضوح إلى أنه لا يصح أن يقصر التفكير الفلسفي الإسلامي على جماعة الفلاسفة ، بل يجب أن يضم إليهم المتكلمون ؛ وهنا يبدو أمران لهما شأنهما : أولهما تضافر عوامل مختلفة على تكوين هذا التفكير من يونانية ، وفارسية ، وهندية ، بل ومسيحية ويهودية ؛ وثانيهما مرافقه ومافيه من جديد . ولعل خير سبيل لكشف هذا الجديد أن نبدأ بنواحي النقص لدى أرسطو ، لنعرف كيف حاول المسلمون تداركها وتقويمها .

٩ — Dulien (P.) Le système du monde, histoire des doctrines cosmologiques de Platon à copernic, inachevé, 5 tomes parus, Paris, 1913-1917.

في الجزء الرابع منه عرض طويل للكسملوجيا العربية استمد في أساسه من

مصادر لاتينية . ويذهب مؤلفه إلى أن الفلسفة الإسلامية امتداد للأفلاطونية الجديدة، بل وجديرة بأن تسمى مذهباً أفلاطونياً عربياً (IV, 321 et suiv.) . ويرهن على ذلك بأن مذهب أرسطو نفسه قد تحول في مدرسة الإسكندرية وعلى أيدي شراحه من الإسكندرانيين إلى مزيج من الأرسطية والأفلاطونية والرواقية (IV, 325) . وقد امتدت هذه الأفلاطونية الجديدة إلى أن جاء العرب فاعتنقوها (IV, 402) .

ولكننا إذا كنا ننكر اعتبار الفلسفة الإسلامية مجرد امتداد للأرسطية ، فإننا ننكر أيضاً أن تكون مجرد ذيل للأفلاطونية الجديدة . وكل ما يمكن أخذه من دراسة دوهم — على ما فيها من عيوب — أنها تكشف عن طابع آخر لهذه الفلسفة غير ما ذاع من طابع أرسطى .

* * *

ولعل في هذه المراجع المتعارضة أو المتضاربة أحياناً ما يكشف عن الحقائق الآتية :

- (١) اتضحت فكرة الفلسفة الإسلامية ومميزاتها بتقدم البحث فيها ، وهي دون نزاع أصبح وأضبط في القرن العشرين منها في القرن التاسع عشر .
- (٢) تنحو المؤلفات المتأخرة والتي قامت بوجه خاص على دراسة مباشرة إلى إثبات أن في الفلسفة الإسلامية آثاراً أجنبية مختلفة ، ومن الخطأ ردها إلى أرسطو وحده وإن كان له فيها أثر واضح .
- (٣) استتبعت هذه الآثار المتفرقة والمتنوعة تنسيقاً واختياراً وتوفيقاً ، بل وخلقاً وابتكاراً هو الذي منح هذه الفلسفة شخصية مستقلة ووجوداً متميزاً .

فهرس

صفحة -

١	مقدمة
٩	الفصل الأول - الفلسفة الإسلامية ودراستها .
٩	١ - التعصب الجنسي .
١٠	(أ) رينان والجنس السامى
١١	(ب) بطلان دعوى العنصرية
١٥	٢ - هناك فلسفة إسلامية .
١٦	(أ) موضوعاتها
١٧	(ب) منزلتها من الفلسفة المسيحية
١٨	(ج) صلتها بالفلسفة اليونانية
٢٠	(د) ربطها بالفلسفة الحديثة
٢٢	٣ - حظها من الدراسة .
٢٢	(أ) حركة الاستشراق
٢٤	(ب) المستشرقون والدراسات الفلسفية
٢٧	(ج) متابعة السير
٣١	الفصل الثانى - نظرية السعادة أو الاتصال .
٣٢	١ - العناية بالتصوف الإسلامى .

صفحة	
٣٥	٢- تصوف الفارابي .
٣٥	(١) دعائه
٣٧	(ب) رأيه في السعادة
٤٠	(ج) العوامل المؤثرة في تصوفه
٤٨	٣- تصوف ابن سينا .
٤٩	(١) عرضه الكامل في « الإشارات »
٥١	(ب) مقامات العارفين
٥٢	(ج) الاتحاد والاتصال
٥٤	(د) تصوفه وتصوف الفارابي
٥٤	٤- نظرية الاتصال في مدرسة الأندلس .
٥٥	(١) ابن باجة
٥٦	(ب) ابن طفيل
٥٧	(ج) ابن رشد
٥٩	٥- تصوف شبه فلسفي .
٥٩	(١) السهروردي
٦٢	(ب) ابن سبعين
٦٤	(ج) وحدة الوجود
٦٥	٦- التصوف السني .
٦٦	(١) تعاليم الإسلام والزعة الصوفية
٦٩	(ب) الزهد والتقشف

صفحة	
٧١	(ح) رفض الأشاعرة للاتحاد الصوفي
٧٢	(د) الغزالي والتصوف السني
٧٣	(هـ) تصوفه وتصوف الفلاسفة
٧٤	٧ - نظرية السعادة في المدارس الغربية .
٧٤	(أ) تعلق ابن ميمون بها
٧٥	(ب) أثرها في الفلسفة المدرسية المسيحية
٧٧	(ج) نظائرها في الفلسفة الحديثة
٨١	الفصل الثالث - نظرية النبوة .
٨١	١ - الفارابي أول من قال بها .
٨٢	(أ) اهتمامه بالسياسة المدنية
٨٤	(ب) رئيس المدينة الفاضلة
٨٦	(ج) الخيلة سبيل اتصال النبي بالعقل الفعال
٩٢	٢ - أصولها والادّواقع اليها .
٩٢	(أ) تعاليم الإسلام في الوحي والإلهام
٩٣	(ب) بدء موجة الشك وإنكار النبوة في الإسلام
٩٦	(ج) ابن الرواندي وإنكاره للنبوة
١٠٠	(د) أبو بكر الرازي وعخاريق الأنبياء
١٠٨	(هـ) موقف الفارابي من هذا الشك والإنكار
١٠٩	(و) نظرية الأحلام عند أرسطو
١١٥	(ز) أثرها في نظرية النبوة الفارابية .

صفحة	
١١٧	٣ - ما يؤخذ على هذه النظرية .
١١٨	(١) النبي والفيلسوف
١١٩	(ب) النبوة فطرية لا مكتسبة .
١٢٠	(ج) تعارض هذه النظرية مع ظاهر النصوص القرآنية
١٢٣	٤ - أثرها في مختلف المدارس الإسلامية .
١٢٤	(١) اعتناق ابن سينا لها
١٢٨	(ب) تسليم ابن رشد بها
١٢٩	(ج) تمثيلها مع تعاليم الصوفية ومبادئ المعتزلة
١٣١	(د) موقف الغزالي منها
١٣٢	(هـ) أخذ الأسماعيلية بها
١٣٤	٥ - انتقالها إلى التفكير الفلسفي اليهودي والمسيحي .
١٣٤	(١) استمساك ابن ميمون بها
١٣٦	(ب) ورودها لدى البيرالأكبر
١٣٧	٦ - امتدادها إلى التاريخ الحديث .
١٣٨	(١) أهميتها في فلسفة اسپينوزا
١٤٠	(ب) النبوة في رأي جمال الدين الأفغاني
١٤٣	(ج) تفسير الأستاذ الإمام لها
١٤٧	الفصل الرابع - النفس وخلودها عند ابن سينا .
١٤٨	١ - موضوع النفس في العالم الإسلامي .
١٤٨	(١) الكتاب والسنة
١٥١	(ب) المصادر الأجنبية

صفحة

- (ج) المتكلمون والمتصوفة ١٥٤
- (د) الأطباء والفلاسفة السابقون لابن سينا ١٥٨
- ٢ - علم النفس السينوى . ١٦٢
- (أ) شغف ابن سينا به ١٦٢
- (ب) منزلته بين النظريات السابقة واللاحقة ١٦٤
- (ج) اهتمام الباحثين به ١٦٦
- (د) مسأله ١٦٩
- ٣ - وجود النفس . ١٧١
- (أ) البرهان الطبيعى السيكولوجى ١٧٢
- (ب) فكرة « الأنا » ووحدة الظواهر النفسية ١٧٤
- (ج) برهان الاستمرار ١٧٦
- (د) الرجل الطائر أو للعلق فى الفضاء ١٧٧
- (هـ) بواعث هذه البرهنة ومصادرها ١٨٠
- (و) أثرها ١٨٧
- ٤ - ماهية النفس . ١٩٤
- (أ) آراء الفلاسفة السابقين لسقراط ١٩٥
- (ب) النفس صورة الجسم ١٩٧
- (ج) جوهرية النفس ٢٠٠
- (د) روحانيتها ٢٠٢
- (هـ) مدى الأخذ بهذا التعريف ٢٠٩

٢١٤	٥ - الصلة بين الجسم والنفس .
٢١٥	(أ) الروح الحيوانى
٢١٩	(ب) مصادره
٢٢١	(ج) وجوه الشبه بينه وبين الحل الديكارتى
٢٢٤	٦ - الخلود .
٢٢٥	(أ) ابن سينا وخالود النفس
٢٢٩	(ب) برهنته عليه
٢٣٥	(ج) الصلة بين هذه البرهنة و برهنة أفلاطون
٢٣٧	(د) مصير البرهنة السينوية
٢٤٣	٧ - ابن سينا والمذهب الروحى .
٢٤٩	خاتمة
٢٦٠	مراجع .

Bibliotheca Alexandrina



0603100